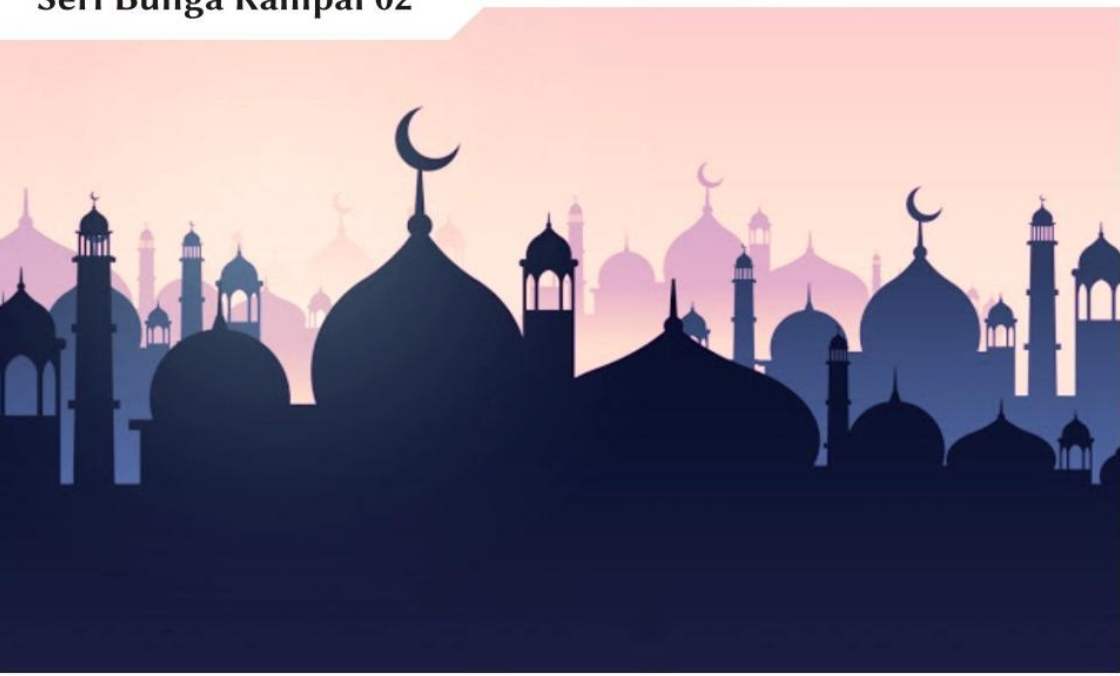
PUSLITPEN
UIN SGD BANDUNG

MMR
Madrasah Malem Reboan

Seri Bunga Rampai 02



RAGAM KAJIAN AGAMA DAN DINAMIKA KEHIDUPAN BERAGAMA

Adeng Muchtar Ghazali | Dody S. Truna | Fridayanti
Muhammad Yusuf Wibisono | Rosleny Marliani
Undang Ahmad Kamaluddin

Dody S. Truna (Penyunting)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

PUSLITPEN
UIN SGD BANDUNG

MMR
Madrasah Malem Reboan

Seri Bunga Rampai 02

RAGAM KAJIAN AGAMA DAN DINAMIKA KEHIDUPAN BERAGAMA

Adeng Muchtar Ghazali | Dody S. Truna | Fridayanti
Muhammad Yusuf Wibisono | Rosleny Marliani
Undang Ahmad Kamaluddin

Dody S. Truna (Penyunting)

Ragam Kajian Agama dan Dinamika Kehidupan Beragama

Penulis: Adeng Muchtar Ghazali, dkk.
Penyunting: Dody S. Truna
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Pusat Penelitian dan Penerbitan
LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-60-51281-3-4

Hak Cipta: pada Penulis
Cetakan Pertama: Mei 2018

Dilarang mengutip, memperbanyak, dan menerjemahkan sebagian atau keseluruhan isi buku ini tanpa izin dari Penerbit, kecuali kutipan kecil dengan menyebutkan sumbernya yang layak

PENGANTAR PENYUNTING

Kajian terhadap fenomena agama dan kehidupan beragama masyarakat dengan pendekatan multidisipliner semakin banyak dilakukan. Kajian tersebut juga semakin menarik dan diperlukan pada masa sekarang ini. Tuntutan atau desakan ini semakin jelas tatkala problem relasi antar umat beragama di Indonesia dan di berbagai belahan dunia semakin kompleks. Sejumlah peristiwa penting, yang menyenangkan maupun yang menyedihkan, di Indonesia maupun di negara-negara lain, telah mengundang banyak kalangan untuk semakin *concern* terhadap pengkajian agama, khususnya peranannya dalam penciptaan kedamaian dan kesejahteraan umat manusia. Agama, yang diturunkan bagi manusia sebagai nilai, pedoman, *way of life,* dan petunjuk dari Tuhan untuk dipedomani dalam segala aspek kehidupan, dalam kenyataannya sering tidak memainkan peran tersebut. Bahkan sebaliknya, terkadang menjadi alat legitimasi bagi tindakan-tindakan yang merusak nilai-nilai kemanusiaan. Di sini, para agamawan, pemerhati, pengkaji dan peneliti, serta para aktivis kemanusiaan, dituntut untuk mencari segala solusi bagi penyelesaian masalah-masalah kemanusiaan tersebut. Para ilmuwan dan pengkaji harus bekerja keras mencari akar masalah munculnya problem-problem tersebut melalui

pengkajian-pengkajian yang serius ditinjau dari berbagai disiplin keilmuan.

Sebelumnya, kajian-kajian terhadap fenomena keagamaan merupakan kegiatan yang lebih banyak dilakukan dengan pendekatan disiplin keilmuan tertentu secara monodisipliner seperti dengan pendekatan sejarah, antropologi, ilmu dakwah, ilmu pendidikan, dan lain-lain. Namun demikian, seperti telah dipahami bahwa agama merupakan fenomena sosial dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari realitas sosial yang lebih kompleks dari sekedar sebagai obyek kajian ilmu-ilmu sosial tersebut. Agama adalah sesuatu yang dilakukan oleh masyarakat secara berkelompok atau sendiri-sendiri yang dapat dilihat dari berbagai perspektif secara simultan.

Mengkaji keberagamaan (religiusitas) masyarakat selalu menarik utamanya bagi kalangan ilmuwan sosial dan humaniora karena peran dan pengaruhnya terhadap kehidupan manusia dan masyarakat sangat dinamis. Dinamika tersebut tampak, di antaranya dari munculnya agama sebagai variabel penting dalam hampir segala peristiwa yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, baik peristiwa-peristiwa yang menyenangkan, maupun yang menyedihkan; yang menguntungkan maupun yang merugikan bangsa; peristiwa damai maupun konflik sosial.

Memang tidak mudah mengukur dan menganalisis gejala-gejala keberagamaan pada masyarakat, khususnya karena ia menyangkut realitas “Yang Maha Suci” yang diakui eksistensinya oleh pemeluk agama, tetapi oleh para ahli sosiologi sering dianggap berada di luar jangkauan pengalaman empirik manusia

sehingga berada di luar kajian Ilmu-ilmu sosial. Hal itu dapat dimengerti dalam perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang saat itu, khususnya kalangan pemikiran sekuler yang menegasikan realitas yang tak kasat mata, sehingga aspek epistemologisnya semata-mata didasarkan kepada fakta empirik yang bersifat inderawi.

Pengalaman keagamaan manusia pada umumnya memang bersifat subyektif, individual, dan sulit diverifikasi. Ia menyangkut pengalaman hubungan individu dengan tuhan yang diimaninya. Meskipun demikian, iman itu merefleksi dalam kerja dan tindakan. Artinya, sesungguhnya pengalaman keagamaan manusia yang subyektif dan individual itu memancar dalam perilaku manusia itu sendiri dalam hubungannya dengan dirinya, dengan masyarakatnya, maupun dengan dunianya sehingga dalam keadaan seperti ini ilmu-ilmu empirik sangat mungkin menyentuh fenomena ini sebagai bagian dari obyek kajiannya.

Sosiologi, antropologi, dan psikologi, komunikasi, adalah di antara disiplin ilmu sosial yang sudah lama mengakui fenomena keagamaan manusia dan masyarakat. Paling tidak, para ilmuwan pada disiplini-disiplin ilmu tersebut sudah banyak yang mengakuinya. Dari kajian mereka lahir cabang-cabang ilmu atau bidang-bidang kajian sosiologi agama, antropologi agama, psikologi agama, komunikasi dakwah, dan sebagainya. Ilmu-ilmu tersebut mempelajari fenomena agama pada manusia dan masyarakat dan mereka melihat fakta itu. Tatkala pengalaman keagamaan tersebut muncul dalam

perilaku dan aktivitas manusia, maka sejumlah pertanyaan dapat diajukan, misalnya: Apa yang memotivasi manusi dan masyarakat untuk beragama? Kelompok keagamaan apa dan doktrin apa yang dianut mereka? Mengapa mereka berbeda? Siapa saja yang masuk ke kelompok mana? Apa pengaruh, akibat, atau konsekuensi dari keyakinan dan praktik keagamaan mereka terhadap individu atau kelompok sosialnya? Bagaimana proses dan sejarah kehidupan mereka yang khas sehingga dapat diidentifikasi sebagai kelompok pemeluk agama? Pertanyaan-pertanyaan di atas adalah di antara pertanyaan-pertanyaan inti dalam ilmu-ilmu sosial tentang agama dan orang beragama.

Bahwa agama merupakan salah satu bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan umat manusia hampir dapat diterima secara umum. Barangkali di sana sini ditemukan orang atau sekelompok masyarakat yang tidak menganut salah satu agama apa pun, namun secara keseluruhan sejarah kebudayaan manusia memberikan kesaksian yang amat mengesankan tentang kapasitas keagamaan manusia, sehingga di mana pun ditemukan bukti-bukti adanya suatu kebudayaan di situ diperoleh bukti-bukti adanya agama. Oleh karena itu, di samping sering dibicarakan tentang manusia sebagai ‘homo sapiens’, "makhluk yang berpikir", ada juga alasan yang kuat untuk berbicara mengenai manusia sebagai ‘homo religious’, yaitu "makhluk (yang cenderung) beragama".

Bukti-bukti tersebut dapat berupa bukti fisik dan nonfisik. Bukti fisik adalah seperti rumah-rumah

ibadat, barang atau peralatan upacara ritual, kuburan dan batu nisan, dan sebagainya. Sedangkan bukti nonfisik bisa dalam bentuk sikap dan perilaku, etika, tata nilai, hukum-hukum dan norma sosial sebagai bentuk ekspresi kebudayaan suatu kelompok masyarakat. Hal tersebut di atas sering merupakan bentuk-bentuk ungkapan yang didasarkan pada kepercayaan atau agama yang mereka anut. Candi Borobudur di Jawa Tengah merupakan bukti sejarah kejayaan agama Buddha pada jamannya. Candi Prambanan, juga di Jawa Tengah, bukan sekedar bangunan monumental, tapi pusat kegiatan ritual bagi umat Hindu. Demikian pula Piramida dan Sphinx di Mesir adalah kuburan raja-raja Mesir. Kalau bukan karena pengalaman keagamaan, yaitu pengalaman tentang adanya kepercayaan tentang kehidupan setelah mati, maka tidak mungkin –kuburan kuburan tersebut dibuat sedemikian megah dan rumit. Semuanya itu adalah bukti-bukti fisik dari ekspresi pengalaman keagamaan manusia beragama pada jamannya.

Cara bersalaman dengan merapatkan kedua belah tangan dan menariknya ke dada adalah salah satu bentuk penghormatan antar sesama manusia dalam adat Sunda dan Jawa. Cara yang sama, juga dilakukan dalam bentuk penghormatan atau penyembahan kepada dewa, orang suci, atau pribadi yang berkedudukan mulia dalam kebudayaan Hindu. Dewi (Devi), Sri (Shri) dan Indra adalah di antara nama-nama atau gelar dalam sistem keagamaan Hindu yang kini sudah menjadi nama-nama biasa yang dipakai orang-orang Indonesia. Demikian pula dengan tabu-

tabu dan '*pamali*' untuk melakukan perbuatan-perbuatan tertentu dalam masyarakat Indonesia seringkali dikaitkan dengan kepercayaan mereka kepada yang gaib. Itu semua adalah bukti-bukti nonfisik yang mengungkapkan pengalaman keagamaan manusia.

Bagaimana halnya dengan pengelompokan atau pengkelasan (stratifikasi) sosial menurut derajat kemuliaan yang diwariskan secara turun temurun dalam masyarakat Jawa atau masyarakat lainnya? Meskipun masih diperlukan suatu penelitian dan pembuktian lebih lanjut, dapat diduga bahwa pada bentuk pengkelasan sosial ini ada pengaruh dari agama atau kepercayaan tertentu yang pernah tumbuh di tempat tersebut. Adanya anggapan atau kepercayaan pada kelompok masyarakat kelas yang lebih rendah terhadap kelebihan, kesaktian, atau unsur kedewaan pada strata sosial yang lebih tinggi, atau sebaliknya adanya keyakinan pada diri kelompok masyarakat strata tinggi tentang keistimewaan, kesaktian, atau unsur kedewaan pada dirinya, telah menempatkan satu kelompok lebih rendah di hadapan kelompok lainnya. Jika dugaan ini benar, maka pengkelasan semacam itu merupakan sisa-sisa atau bukti-bukti adanya kepercayaan kepada seseorang atau sesuatu eksistensi yang lebih tinggi derajatnya (*supreme being*).

Seperti dikemukakan di atas, bahwa manusia mengungkapkan kapasitas keagamaannya dalam kegiatan sosial dan kebudayaannya. Aktivitas seperti itu terus berlangsung dari masa ke masa, sampai sekarang, dan mungkin akan terus berlangsung pada

waktu-waktu yang akan datang. Orang-orang muslim melakukan shalat dan berzikir di mesjid, membaca al-Qur'an, memuji Tuhannya serta memohon ampunan dari-Nya. Mereka bangun malam untuk mendekati Tuhannya, sementara orang-orang lain tidur pulas. Orang-orang Katolik menghadiri Misa Suci dan ikut dalam Sakramen Ekaristi. Orang-orang Protestan asyik mendengar khotbah pendeta di gereja dan bernyanyi lagu gerejani serta berdoa dengan khusyuk. Orang-orang Hindu dengan setia dan penuh pengabdian membuat sajian berisi bunga-bunga dan dupa pada tiap pagi dan sore hari. Dan orang Budha bersimpuh di hadapan sang Budha dan berkontemplasi di tengah kesunyian.

Aktivitas-aktivitas tersebut di atas dilakukan tidak hanya oleh orang-orang kampung di tempat-tempat terpencil yang jauh dari modernitas, sehingga orang-orangnya sering dianggap tradisional, kolot, atau terbelakang, tetapi juga oleh orang-orang berpengetahuan dan masyarakat modern di kota-kota besar. Meskipun mereka sudah berilmu pengatahuan, menggunakan teknologi canggih, mereka tetap tidak melepaskan diri dari aktivitas keagamaan sebagai pemenuhan kebutuhan hidupnya. Inilah salah satu bukti bahwa keberagamaan atau ketakberagamaan (religiusitas dan irreligiusitas) tidak selalu berkaitan dengan tradisionalisme atau modernitas. Dari kelompok mana pun akan dijumpai orang-orang yang dengan serius menjalankan aktivitas keagamaannya. Kadang-kadang ada seseorang atau sekelompok manusia yang tidak menganut sesuatu agama (formal), masih melakukan semacam kegiatan ritual

tertentu untuk berkomunikasi dengan "sesuatu yang lain", dengan '*supreme being*'. Dengan demikian, untuk mengenal tuhan, orang tidak selalu menganut atau berafiliasi dengan salah satu agama secara formal. Aliran-aliran kepercayaan, yang jumlahnya tidak terhitung itu, bisa menjadi bukti adanya dorongan kuat pada seseorang atau sekelompok orang untuk bertuhan, sementara mereka tidak mau berafiliasi ke dalam salah satu agama yang ada. Kepercayaan seperti ini kadang-kadang hanya dianut oleh seorang atau sekelompok kecil orang-orang di suatu tempat.

Pertumbuhan agama-agama atau kepercayaan "baru" di dunia modern dapat dilihat pada beberapa kasus di negara maju seperti Amerika Serikat. Gerakan-gerakan keagamaan yang dipimpin David Koresh dan Applewhite telah membawa pengikut masing-masing untuk melakukan bunuh diri massal sehingga menewaskan puluhan orang pengikut masing-masing kedua gerakan tersebut. Tindakan ini dilakukan secara sukarela dengan penuh keyakinan akan adanya hari yang lebih baik di "alam sana". Di Jepang lahir gerakan keagamaan Aum Sinri Kyu yang dipimpin oleh Asahara. Kelompok ini telah melakukan tindakan-tindakan agresif terhadap masyarakat Jepang yang didorong oleh keyakinan atau "agama" mereka. Di Indonesia sendiri tidak sedikit orang-orang "modern" yang menganut aliran-aliran kepercayaan tertentu.

Fenomena seperti itu mengingatkan pada pemikiran mengenai tahap-tahap perkembangan intelektual manusia menurut para ahli sosiologi klasik

seperti Auguste Comte dan para pengikut pemikiran-pemikirannya. Comte berpandangan bahwa ada tiga tahap perkembangan intelektual yang masing-masing merupakan perkembangan dari tahap sebelumnya. Tahap pertama adalah tahap teologis atau fiktif, yaitu suatu tahap di mana manusia menafsirkan gejala-gejala di sekelilingnya dari berdasarkan keyakinan mereka tentang kekuatan alam, yaitu dengan kekuatan-kekuatan yang dikendalikan oleh roh dewa-dewa atau Tuhan Yang Maha Kuasa. Tahap kedua yang merupakan perkembangan dari tahap pertama, adalah tahap metafisik. Pada tahap ini manusia menganggap bahwa di dalam setiap gejala terdapat kekuatan-kekuatan atau inti tertentu yang pada akhirnya dapat diungkapkan. Pada tahap ini manusia masih terikat oleh cita-cita tanpa verifikasi, oleh karena adanya kepercayaan bahwa setiap cita-cita berkait pada suatu realitas tertentu dan tidak ada usaha untuk menemukan hukum-hukum alam yang seragam. Hal yang terakhir inilah yang merupakan tugas ilmu pengetahuan positif, yang merupakan tahap ketiga atau tahap terakhir dari perkembangan manusia.

Secara umum dapat digambarkan bahwa kehidupan beragama pada masyarakat modern pada beberapa dekade terakhir ini muncul dalam bentuknya yang khas. Melihat kesemarakan kehidupan beragama pada masa sekarang, tampaknya bahwa pernyataan-pernyataan para pemikir jaman dulu seperti Comte, Freud, Marx, Nietzsche, dan lain-lainnya tentang eksistensi dan peran agama dalam masyarakat masih belum ada tanda-tanda akan terbuktikan. Bahkan Naisbitt dan Aburdene meramalkan bahwa masa

depan adalah masa *the revival of spiritualism* atau masa kebangkitan spiritualisme. Kebangkitan spiritualisme ini bisa mengambil berbagai bentuk, yang secara formal, di antaranya ialah kebangkitan agama.

Kini semua orang dapat menyaksikan perkembangan pemikiran keagamaan semakin dinamis dan menembus bidang-bidang lainnya seperti, iptek, seni, pertahanan, lingkungan hidup, dan lain-lain. Fenomena kegiatan keagamaan dalam berbagai bentuknya semakin semarak dan menembus ruang dan gedung-gedung eksekutif. Sejumlah instansi pemerintahan dan perusahaan-perusahaan mempunyai jadwal pengajian di kantor, membangun mesjid di kompleks perkantoran, menyelenggarakan jum'atan, berdoa bersama, dan kegiatan keagamaan dalam bentuk lainnya. Beberapa bank menawarkan hadiah umrah dan haji, banyak perusahaan menghajikan atau mengumrahkan karyawannya secara bergilir setiap tahun sebagai bonus prestasi kerjanya. Sekolah-sekolah menyelenggarakan shalat ied di kompleks sekolah, praktek manasik haji, dan penyembelihan hewan qurban untuk mendidik siswa-siswa yang Muslim belajar praktek-praktek rukun Islam, dan sebagainya.

Beberapa pebisnis ulung memanfaatkan peluang 'kebangkitan keberagamaan' atau kata Naisbitt "*the revival of spiritualism*" tersebut dengan membuka biro-biro perjalanan haji dan umroh untuk meraup keuntungan besar di samping memfasilitasi orang Muslim yang berniat untuk ibadah ke tanah suci. Peluang bisnis yang menangkap gejala kebangkitan

agama Islam, dan tentu juga agama-agama yang lain dan agama-agama baru yang lahir di milenium ini, kini mulai ramai dan peluang ini ditangkap bukan hanya oleh orang-orang Muslim, tetapi juga pebisnis-pebisnis non-Muslim.

Semarak kehidupan beragama seperti ini menegaskan bahwa agama tidak akan pernah ditinggalkan hanya karena kemajuan berpikir dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebaliknya, pada banyak kasus, kemajuan berpikir, perkembangan ilmu pengetahuan dan kecanggihan teknologi tampaknya semakin mengokohkan eksistensi dan peran agama dalam masyarakat. Masyarakat di negeri-negeri Eropa dan Amerika dilanda 'konversi agama' sehingga mengejutkan dan meresahkan beberapa pihak yang tidak siap menerima kenyataan ini dan melakukan antisipasi dengan berbegai cara. Demikian, agama pada masyarakat modern semakin mengokohkan posisi, fungsi, dan peranannya dalam masyarakat yang semakin kompleks.

Tema-tema kajian keagamaan yang dikaitkan dengan berbagai situasi dan kondisi kehidupan beragama di Indonesia telah banyak diperkenalkan dan ditulis. Sejumlah perguruan tinggi Islam di Indonesia, secara berkala telah banyak menerbitkan kajian-kajian keagamaan yang tidak hanya kajian mengenai dinamika pemikiran keagamaan Islam, tetapi juga gejala-gejala keagamaan dalam masyarakat dalam lingkup yang lebih luas.

Demikian pula, tulisan-tulisan yang disajikan dalam buku ini, yang semula merupakan paper-paper terpisah, dilakukan dalam kerangka pengkajian

kehidupan beragama di Indonesia dilihat dari berbagai perspektif. Konteks Indonesia sangat jelas dalam tulisan-tulisan di buku ini, meskipun beberapa di antaranya lebih bersifat reflektif dan tersirat. Meski demikian, referensi-referensi yang digunakan menunjukkan bahwa pemikiran-pemikiran dari para ilmuwan sosial di 'Barat'(untuk menunjuk kepada arus pemikiran yang 'khas' berkembang di dunia perguruan tinggi seperti di Eropa dan Amerika) menunjukkan adanya pengaruh kuat dalam membentuk wacana mengenai kajian keberagamaan masyarakat di kalangan penulis dan peneliti di Indonesia. Sampai batas tertentu, sesungguhnya tidak ada masalah dengan mengacu dan merujuk kepada sumber, perspektif, maupun corak pemikiran mana pun sejauh ia valid dan dapat dipercaya, baik itu dari barat, timur, utara, atau selatan. Namun dalam kenyataannya, konteks sosial budaya di mana suatu pemikiran itu berkembang tetap merupakan variabel yang perlu diperhitungkan secara cermat.

Dalam kenyataannya, dapat ditemukan bahwa kajian-kajian keagamaan pada masyarakat Indonesia yang dimuat dalam jurnal-jurnal, diterbitkan dalam bentuk buku-buku, atau dalam paper-paper yang dipresentasikan oleh para sarjana Indonesia sejauh ini pada umumnya dominan menggunakan rujukan-rujukan dan cara pandang 'Barat'. Peristiwa-peristiwa di Amerika dan beberapa negara Eropa lainnya sering dijadikan contoh kasus. Ada 'semacam' keyakinan bahwa jika sudah mengutip sumber rujukan-rujukan dari 'Barat' maka sebuah kajian atau tulisan menjadi 'sah'. Beberapa perguruan tinggi di Indonesia bahkan

sampai mesyaratkan adanya rujukan berbahasa asing (biasanya mengacu ke bahasa Inggris dan bahasa-bahasa Eropa lainnya), dan untuk perguruan tinggi Islam ke bahasa Arab.

Masalahnya adalah jika rujukannya adalah Amerika dan Eropa, maka konteks sosial, budaya, agama, politik, ideologi, pemikiran filsafatnya, dan lain-lainnya yang mendasari sebuah pandangan atau pendapat, tidak boleh diabaikan. Perspektif Amerika atau Eropa tidak serta merta dianggap cocok dan dapat digunakan untuk konteks Indonesia yang memiliki ciri-ciri kultural yang khas Indonesia, termasuk jika menyangkut umat Islam di Indonesia. Jika peristiwa-peristiwa di Barat atau di Timur atau di belahan lain dunia ini, dijadikan rujukan, maka diperlukan proses abstraksi, subyektifikasi, obyektifikasi dan rekonstruksi teoretik sehingga dapat digunakan dalam konteks Indonesia.

Untuk konteks agama Islam, dalam tulisan ini memang ada juga rujukan-rujukan ke peristiwa dalam sejarah Islam, akan tetapi alih-alih mendekatkan konteks tradisi Islam ke konteks Indonesia masa kini, para pengkaji Indonesia tetap menggunakan perspektif dan konteks Barat, terutama Amerika dan Eropa.[1] Hal ini merupakan masalah yang perlu diperdebatkan lebih mendalam. Kesadaran terhadap perlunya diperhatikan konteks budaya lokal dalam sebuah kajian ilmiah sebenarnya telah muncul di kalangan para pengkaji atau penstudi agama-agama di Indonesia. Sejumlah

1 Tulisan-tulisan dari Fridayanti, Yusuf Wibisono, Adeng Muchtar, Dody S. Truna, menggambarakn contoh pengaruh tersebut dalam tulisan mereka.

penulis telah menunjukkan perlunya konteks sosial budaya Indonesia dalam mengkaji dinamika kehidupan beragama di Indonesia. Bangunan konsep yang relevan perlu dikomunikasikan sehingga terdapat kesamaan pemahaman dan saling mendukung. Dari beberapa persyaratan tersebut tampak bahwa dalam pengkajian tentang kehidupanberagama di Indonesia, konteks lokal dan konteks keindonesiaan tidak dapat diabaikan.

Dalam implementasinya memang tidak mudah untuk menggunakan konteks lokal Indonesia tersebut tanpa merujuk studi-studi dan menggunakan paradigma yang dibangun oleh para pengkaji dari dan di negara-negara serta kebudayaan lain karena sering kali terbentur oleh kelangkaan rujukan. Hal ini dapat dimengerti karena tulisan-tulisam berbasis riset tentang keindonesiaan dengan menggunakan perspekif keindonesiaan masih sangat jarang, sehingga para pengkaji Indonesia tentang masalah-masalah keindonesiaan sering kesulitan mencari rujukan berbasis riset yang berperspektif keindonesiaan. Kajian-kajian yang ada mungkin dianggap belum membentuk perspektif yang khas dan mengindonesia, sehingga belum meyakinkan para pengkaji untuk dijadikan sebuah model yang khas Indonesia. Tentu saja ada kebijaksanaan-kebijaksanaan tempatan (*local wisdoms*) yang kini telah memberi ciri khas sebagai konsep dan atau institusi yang menggambarkan kehidupan beragama di Indonesia.

Oleh karena itu, berbagai gagasan dan konsep mengenai kehidupan beragama di Indonesia yang tidak terlepas dari konteks sosial budaya Indonesia

perlu dibangun secara terus menerus sehingga memiliki relevansi yang kuat dengan konteks keindonesiaan dan menjadi perspektif Indonesia tentang Islam dan umat Islam. Berbeda dengan ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial dan humaniora perlu memperhatikan konteks dalam kajiannya. Di sinilah, pentingnya konteks keindonesiaan diperhatikan dalam mengembangkan kajian-kajian keagamaan di Indonesia. Dengan keragaman latar agama, budaya, etnik, dan sejarahnya, Indonesia memiliki cirinya sendiri.

Beberapa tulisan yang dipresentasikan dalam forum diskusi Madrasah Malem Reboan (MMR) sejauh ini pada umumnya masih menghadapi masalah yang sama, yaitu kelangkaan sumber rujukan yang memiliki konteks keindonesiaan. Hal ini mengakibatkan peristiwa-peristiwa di Amerika dan beberapa negara Eropa lainnya sering dijadikan contoh kasus dan rujukan untuk menjelaskan suatu gejala yang terjadi di Indonesia, dengan kemungkinan terjadi bias yang disebabkan perbedaan konteks sosial budaya antara Indonesia dengan negara-negara atau kelompok masyarakat dari negara lain.

Meski demikian, kesediaan para penulis untuk menerbitkan karya-karya tulis mereka dalam buku ini perlu diapresiasi dan direspons secara positif sebagai upaya untuk mempublikasikan pemikiran-pemikiran yang memiliki konteks keindonesiaan. Diharapkan tulisan-tulisan ini menambah khazanah kekayaan intelektual tentang kehidupan beragama di Indonesia yang ditulis oleh sarjana-sarjana Indonesia. Melalui tulisan-tulisan para ilmuwan Indonesia, lambat laun

konteks keindonesiaan akan semakin kuat sehingga bias pemahaman terhadap gejala-gejala kehidupan beragama pada masyarakat Indonesia bisa semakin berkurang

Gejala-gejala seperti digambarkan di atas, sebagian kecilnya, dikaji oleh para peneliti dan dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, kemudian disajikan dalam diskusi-diskusi yang diselenggarakan di kampus UIN Bandung. Di antara forum diskusi yang paling rajin menyelenggarakan kegiatan-kegiatan tersebut adalah kelompok diskusi MMR, sebuah kelompok diskusi independen di kalangan dosen UIN Bandung dan dari beberapa perguruan tinggi lainnya. Hasilnya, beberapa masih dalam bentuk dokumentasi seperti yang disajikan dalam buku ini. Selamat membaca dan semoga menjadi informasi dan bahan penting bagi kajian-kajian berikutnya dan bagi kerja sosial para ilmuwan.

Bandung, 10 Maret 2018
Dr. Dody S. Truna

DAFTAR ISI

Pengantar Penyunting — i
Daftar Isi — xv

Adeng Muchtar Ghazali

Konstruksi Studi Agama-agama
Perspektif Ilmu Perbandingan Agama
A. Pendahuluan — 1
B. Fondasi dan Perkembangan Studi Agama — 6
C. Kemunculan Religionswissenschaft — 10
D. Wilayah Kajian Ilmu Perbandingan Agama — 15
E. Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia — 16
Daftar Pustaka — 18

M. Yusuf Wibisono

Definisi Agama di Indonesia: Sebuah Dilema Agama Pribumi
A. Pendahuluan — 19
B. 'Definisi' Agama: Sebuah Masalah — 20
C. Keberadaan Agama Lokal /Pribumi di Indonesia — 25
D. Penutup — 32
Daftar Pustaka — 34

M. Yusuf Wibisono

Hermeneutika dalam Dunia Kristen Protestan
A. Pendahuluan — 35
B. Hakikat Hermeneutika — 37
C. Sekelumit Perkembangan Hermeneutika — 41
D. Hermeneutika di Dunia Kristen Protestan — 43
E. Hermeneutika dalam Pandangan Tokoh Kristen Protestan — 45
F. Penutup — 56
Daftar Pustaka — 58

Fridayanti

Perumusan Konstruk Religiusitas Islam
A. Pendahuluan — 61
B. Pengertian Religiusitas — 63
C. Konstruk Religiusitas Islam — 69
Daftar Pustaka — 72

M. Yusuf Wibisono

Kesatuan dalam Kebhinekaan: Pluralisme dalam Perspektif Islam
A. Pendahuluan — 75

B Pluralisme menurut Islam — 76
.
C Penutup — 85
.
Daftar Pustaka

Fridayanti

Perumusan Kajian Psikologi mengenai Toleransi
Pada Masyarakat Indonesia
A Pendahuluan — 87
.
B Kajian Psikologi Mengenai Relasi antar Kelompok
. — 91
C Perumusan Konstruk Penelitian dalam Mengkaji
. Toleransi — 96
D Diskusi — 98
.
Daftar Pustaka — 99

Dody S. Truna

Batas Toleransi dan Identitas Kelompok
A Pendahuluan — 101
.
B Identitas Kelompok — 107
.
C Batas Toleransi dan Identitas Kelompok — 109
.
D Refleksi — 114
.
Daftar Pustaka — 118

Rosleny Marliani

Hubungan antara Religiusitas dengan Prestasi Belajar
A. Pendahuluan — 121
B. Kajian Teori — 124
C. Metodologi Penelitian — 128
D. Hasil dan Pembahasan — 129
E. Simpulan dan Saran — 133
Daftar Pustaka — 135

Undang Ahmad Kamaludin

Pendidikan Agama Berbasis Toleransi
A. Pendahuluan — 137
B. Islam dan Pluralisme — 143
C. Bersikap 'Toleran' kepada Agama Lain — 148
D. Mempertanyakan Pendidikan Agama — 150
E. Perlunya Pendidikan Pluralisme — 153
F. Kurikulum Pendidikan Agama Berbasis Kemajemukan — 155
G. Menampilkan Islam Toleran melalui Kurikulum — 161
H. Penutup — 166

.

Daftar Pustaka — 167

Indeks — 171

KONSTRUKSI STUDI AGAMA-AGAMA: PERSPEKTIF ILMU PERBANDINGAN AGAMA

Dr. Adeng Muchtar Ghazali

A. Pendahuluan

Makalah ini telah didiskusikan cukup matang di lingkungan "komunitas terbatas" Dosen UIN Bandung yang dikenal dengan sebutan Madrasah Malem Reboan pada tanggal 18 Februari 2014 di Ruang Dosen Fakultas Ushuluddin. Dalam diskusi ini ada beberapa masukan penting berkaitan dengan istilah teknis yang terdapat pada judul makalah ini. Mengutip pandangan Cik Hasan Bisri,[1] istilah teknis merupakan suatu simbol dari suatu konsep atau konstruk (*construct*). Yakni gagasan yang memiliki pengertian, karakteristik, cakupan dan batasan tertentu, serta berhubungan dengan gagasan lainnya. Konsep memiliki konsekuensi teori ketika dihubungkan dengan konsep lain. Sedangkan teori memiliki konsekuensi pilihan metodologi terutama ketika dirumuskan dalam rencana penelitian.

1 Dalam makalah yang ditulis sebagai "pendamping", berjudul *Seputar Penelitian Agama dan Perubahan Sosial*, Madrasah Malem Reboan, UIN Bandung, 2014.

Konstruksi dapat memiliki beberapa makna, di antaranya gagasan (yang lebih abstrak ketimbang konsep) atau suatu bangunan (ilmu). Dalam tradisi intelektual Islam, ilmu dibangun di atas sepuluh "pilar" (*mabādi' al-'asyr*), yakni: (1) pengertian, cakupan, dan batasannya (*al-hadd*), (2) sasaran kajian atau *subject matter* (*al-mawdu'*), (3) buah atau kegunaannya (*al-tsamrah*), (4) keutamaan atau keunggulannya (*al-fadhl*), (5) hubungan dengan ilmu lain (*al-nisbah*), (6) penemu dan pengembangnya (*al-wādh'i*), (7) nama dan identitasnya (*al-ism*), (8) sumber pengambilan atau sandarannya (*al-istimdād*), (9) kedudukan hukum mempelajarinya (*al-hukm*), (10) wilayah permasalahan (*al-masā'il*). Kesepuluh "pilar" tersebut selayaknya diperkenalkan oleh masing-masing disiplin ilmu atau bidang kajian, dilengkapi dengan pilar (11) kelengkapan unsur informasi, dan (12) kelengkapan unsur metodologi yang dimiliki ilmu itu.

Bidang Studi merupakan bagian dari ilmu yang berdampingan dengan **disiplin ilmu.** Memang dalam hal tertentu memiliki nuansa. Bahkan secara tipologis dapat dipilah secara dikotomis. Pertama, unsur sub-stansi bidang kajian berupa masalah yang berkembang dalam suatu kawasan atau dalam satuan sosial tertentu. Atau, bahkan, masalah yang mendunia. Sebut saja masalah "kehidupan beragama" dalam pengertian yang luas. Barangkali pertumbuhan ilmu perbandingan agama berawal dari sini. Kedua, bidang kajian menggunakan pendekatan antardisiplin atau lintasdisiplin, yang niscaya dikuasai oleh mahasiswa program doktor. Tampaknya amat berat bila menggu-

nakan pendekatan multidisiplin, karena membutuhkan berbagai ahli dengan cara kerja masing-masing. Sedangkan disiplin ilmu menggunakan pendekatan monodisiplin, yang niscaya dikuasi oleh mahaiswa program sarjana. Ketiga, bidang kajian sarat nilai karena menjadi salah satu cara kerja solutif bagi kehidupan manusia dan makhluk lainnya.

Perspektif ilmu perbandingan agama, juga multimakna. Sepengetahuan saya, kata Cik Hasan Bisri, perspektif identik dengan aliran pemikiran atau madzhab. Selain itu dapat dimaknai sebagai teori besar (*grand theory*), yang membutuhkan teori menengah dan teori kecil. Bila ilmu perbandingan agama memiliki beberapa perspektif, tentu yang dijelaskan semua perspektif; atau lebih tepat hanya salah satu perspektif saja. Yang dijelaskan justru bangunan ilmu perbandingan agama, bukan penggunaan salah satu perspektif untuk memahami dan menjelaskan substansi yang menjadi wilayah **studi** agama. Memang Ustadz Adeng mengakui dengan jujur bahwa penamaan ilmu **perbandingan** (sering dipelesetkan menjadi "pertandingan" agama) agak rancu. Sebab perbandingan merupakan salah satu tahap analisis data dalam kegiatan penelitian.

Terlepas dari kerancuan penggunaan istilah di atas, penulis tetap menggunakan ketiga istilah itu dalam konteks “proses perkembangan studi agama-agama” melalui tahapan penggunaan pendekatan filsafat, teologi, dan *scientific method* (ilmu). Ketiga istilah itu akan tampak pada proses perkembangan studi itu.

Pertimbangan ini diperkuat oleh salah seorang Guru Besar UIN Bandung, Prof. Dr. Asep S. Muhtadi, yang hadir dalam diskusi ini. Ia berpendapat bahwa penamaan suatu ilmu ataupun lembaga yang mengkaji ilmu itu (semacam program studi) hampir selalu dipengaruhi oleh dimensi praktis, yakni kebutuhan akan landasan ilmiah atas sesuatu isu atau fenomena yang berkembang dalam kehidupan manusia. Nama-nama atau istilah-istilah yang kemudian digunakannya dirumuskan berdasarkan fakta-fakta kajian dan juga kebutuhan. Memang ada problem penamaan dimaksud, tetapi ada klarifikasi secara argumentatif silang pemikiran di seputar nama *Religious Studies* (Studi Agama-agama) dan *Comparative Study of Religions* (Studi Perbandingan Agama). Jika ditelaah, kedua istilah itu muncul dan digunakan karena ada latar belakang kebutuhan, baik dari para pendiri ilmu atau pun para penstudi agama-agama dari generasi saat ini.

Selain aspek kebutuhan, penamaan itu juga dipengaruhi oleh "kharisma" ilmu-ilmu pendukungnya yang telah lebih dulu mapan. Sosiologi dan antropologi, misalnya, memang banyak digunakan sebagai ilmu bantu yang cukup kuat dalam mempelajari agama-agama, khususnya fenomena empirik keberagamaan. Implikasinya, pendekatan dan metodologi yang lazim digunakan kedua ilmu itu, juga digunakan dalam mempelajari agama-agama. Pada titik ini mudah dipahami kalau kemudian lahir satu lembaga kajian (program studi) Antropologi-Sosiologi Agama (ASA) di Fakultas Ushuluddin.

Kembali pada persoalan silang pemikiran tentang istilah Ilmu Perbandingan Agama (IPA) dan *Religious Studies* (RS) yang digunakan oleh salah satu program studi S2 pada Program Pascasarjana UIN Bandung. Penggunaan perspektif IPA yang digunakan dalam tulisannya sesungguhnya lebih dimaksudkan untuk meminjam metodologi yang telah tersedia untuk memenuhi kebutuhan RS. Lalu jika kedua istilah itu digunakan, baik dipilih salah satunya ataupun digunakan kedua-duanya menjadi program studi masing-masing, apakah kedua istilah itu dipandang memiliki landasan akademik yang memadai?

Prof. Asep S. Muhtadi melihatnya dari sudut pandang (dimungkinkan) terjadinya pergeseran-pergeseran fokus kajian yang kemudian berefek pada penamaan suatu program studi. Sebut saja kajian Orientalisme untuk memberikan contoh sederhana. Dalam sejarahnya, kajian orientalisme dikembangkan terutama untuk memenuhi kebutuhan kolonialisme. Muncullah para orientalis yang berorientasi pada tindakan kolonialisme. Tapi, belakangan para orientalis itu tidak lagi mau disebut sebagai orientalis. Mereka lebih nyaman dipanggil para islamolog. Pasalnya, telah terjadi pergeseran orientasi studi dari kepentingan kolonialisme (orientalisme) menjadi kepentingan akademik (islamolog). Sekarang mari kita lihat dua istilah IPA dan RS, berdasarkan makalah ini, nampak adanya pergeseran orientasi dalam mempelajari agama-agama khususnya di Indonesia. Pada zaman Prof. Mukti Ali, studi perbandingan agama dibutuhkan untuk kepentingan menciptakan suasana kerukunan

antar umat beragama yang saat itu tengah terancam konflik. Sekarang, kebutuhan itu tidak terlalu nampak seiring semakin menurunnya konflik atas nama agama. Wajar kalau program studi IPA pada Fakultas Ushuluddin semakin berkurang peminatnya. Jadi, jika kebutuhan mempelajari agama-agama itu tetap ada padahal tujuan memberikan kontribusi dalam penyelesaian konflik semakin menurun, maka ia akan semakin fokus pada orientasi murni mempelajari agama-agama (RS) sebagai gejala yang tetap dan bahkan semakin menarik. Fenomena keberagamaan dalam kaitannya dengan variabel lain, seperti sosial, politik, dan ekonomi, kemudian menjadi fokus yang dikajinya. Karena itu, variabel-variabel inilah yang kemudian menjadi wilayah penelitiannya. Sedangkan pendekatannya dimungkinkan masih menggunakan pendekatan lama ketika masih bernama IPA, yaitu sosiologi ataupun antropologi.

Lalu apa kaitannya nama sesuatu ilmu dengan nama sesuatu program kajian? Seperti halnya nama mata kuliah, nama program studi tidak selalu identik dengan nama suatu ilmu. Suatu program studi dapat dinamai sesuai kebutuhannya. Di IPB, misalnya, ada program studi Komunikasi Pembangunan. Nama ini digunakan sesuai dengan kebutuhannya, bagaimana mengembangkan pembangunan pertanian di perdesaan melalui pendekatan komunikasi. Sedangkan ilmu utamanya adalah Ilmu Komunikasi. Karena itu, RS seperti yang dikembangkan di UIN ini adalah sebuah program studi yang memokuskan kajiannya pada agama-agama dan fenomena keberagamaannya de-

ngan menggunakan pendekatan interdisiplin sesuai kecenderungan para pengkajinya. Kecendrungan itulah yang digagas berkaitan dengan objek forma dalam mengkaji agama-agama.

Oleh karena itu, Studi Agama-agama (SAA), sebenarnya merupakan istilah yang cukup populer akhir-akhir ini, setidaknya di lingkungan sivitas akademika UIN Bandung sejak Program Pascasarjana membuka Program Studi *Religious Studies* (RS). Sebenarnya, 13 tahun yang lalu di Fakultas Ushuluddin, SAA pernah diusulkan ke pihak Kementerian Agama untuk menjadi nama Jurusan Perbandingan Agama (PA). Hal ini dilakukan seiring dengan semakin merosotnya minat calon mahasiswa untuk masuk Jurusan PA. Karena pihak Kementerian Agama menolaknya, pada saat bersamaan, kami (termasuk Cik Hasan Bisri), membentuk Jurusan Antropologi dan Sosiologi Agama (ASA) untuk lebih memperkuat basis keilmuan Fakultas Ushuluddin, sekaligus menarik minat mahasiswa. Baik antropologi maupun sosiologi, merupakan dua disiplin ilmu yang harus dikuasai dalam studi agama-agama.

Namun, saya tidak tahu persis apakah RS yang dimaksud oleh Program Pascasarjana adalah RS dalam konteks SAA yang selama ini dipelajari di Fakultas Ushuluddin sebagai Ilmu Perbandingan Agama atau SAA dalam perspektif lebih luas sebagamana lazimnya sebutan *Islamic Studies*? Ketika saya ditugasi menjadi asisten Prof. Asep S. Muhtadi (Program S3/RS) dan Prof. Dadang Kahmad (Program S2), Program Studi RS tidak

sepenuhnya menggambarkan Prodi PA. Untuk alasan inilah saya menambahkan "perspektif Ilmu Perbandingan Agama" dari tema asal yang diberikan pengelola diskusi Madrasah Malem Reboan.

Sebagian besar isi tulisan dalam makalah ini diambil dari dua buku saya berjudul *Ilmu Perbandingan Agama* (untuk memperkenalkan metode dan pendekatan dalam studi agama), dan *Ilmu Studi Agama* (untuk memperkenalkan sekaligus mensosialisasikan nama Ilmu Perbandingan Agama sebagai Ilmu Studi Agama). Kedua buku tersebut diterbitkan oleh Pustaka Setia, Bandung, pada tahun 2005 dan 2006.

B. Fondasi dan Perkembangan Studi Agama

Ilmu Perbandingan Agama (IPA) merupakan nama yang diberikan oleh Mukti Ali dari bidang kajian Ilmu Agama-agama (*Science of Religions*), yaitu *Comparative Study of Religion*. IPA dibangun atas tiga fondasi, yaitu filsafat, teologi, dan metode ilmiah (*scientific method*). Ketiga fondasi ini terbentuk melalui proses perkembangan studi agama sejak peradaban Yunani dan Romawi kuno, peradaban Barat Abad Pertengahan, dan peradaban Modern (kemajuan ilmu dan teknologi). Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa disiplin keilmuan yang berkembang sekarang tidak lepas dari kontribusi pemikiran (filsafat) Yunani dan Abad Pertengahan. Demikian pula halnya

dengan IPA lahir melalui proses ini. Banyak pemikiran dan teori yang dikembangkan oleh IPA berasal dari kajian-kajian sebelumnya.

Karakteristik masyarakat Yunani dan Romawi Kuno penuh dengan cerita-cerita sakral (mitologis), antrofomorfis, politeistis, dan sinkretis (Eliade, 1959: 213-224). Karakteristik ini dapat diketahui dari pemikiran para filosof dan penstudi agama pada saat itu. Kedua Peradaban ini, baik Yunani maupun Romawi, tidak bisa dipisahkan. Sekalipun secara politis masyarakat Yunani Kuno dikuasai oleh bangsa Romawi Kuno, namun pemikiran, kepercayaan, dan tradisi Yunani masih tetap dipelihara. Oleh karena itu, keduanya memiliki karakteristik yang tidak jauh berbeda. Misalnya, sebutan dewa Zeus pada masyarakat Yunani Kuno, menunjukan kepada dewa langit yang dipandang memiliki otoritas yang tinggi di antara para dewa lainnya. Di lingkungan masyarakat Romawi disebut dewa Yupiter (dewa langit), yang memiliki otoritas sebagai dewanya para dewa.

Gambaran antropomorfis dan politeistis dapat dilihat dari pendapat para pemikir agama pada waktu itu. Misalnya, Herodotus (484-425 SM), menyatakan bahwa apa yang disembah oleh masyarakat Yunani, sekalipun banyak dewa, pada dasarnya sama, yakni dewa sebagai manifestasi dari manusia. Dalam SAA, teori ini dikenal dengan *the equivalence of gods*. Begitu juga Euhemerus (330-260 M.) yang berpendapat bahwa dewa-dewa yang disembah masyarakat Yunani Kuno berasal dari manusia. Pandangan ini sering digunakan oleh kaum apologis

Kristen untuk menerapkan prinsip-prinsip *euhemerisme* bagi agama-agama non-Kristen. Teori ini mengungkapkan adanya dewa-dewa yang berlainan nama dan atribut, tetapi memiliki fungsi yang sama. Oleh karena itu, dewa-dewa yang berlainan agama itu adalah sama. Demikian pula tokoh-tokoh apologia Kristen abad pertama, seperti Aristides yang menguraikan penafsirannya tentang hubungan-hubungan agama kafir, Yahudi dan Kristen. Mereka adalah para penginjil dan pembela agama Kristen (A.K. Malefijit, 1968:41).

Gambaran politeistis ditunjukkan melalui pemujaan terhadap dewa Zeus (Yunani) maupun Yupiter (Romawi) sebagai dewa tertinggi, pada saat bersamaan mereka memuja para dewa lain, seperti dewa Apollo, Aphrodite, dan Hestia (Yunani) dan pemujaan terhadap dewa Mars atau Quirinus pada masyarakat Romawi. Karakteristik anthropomorfis dapat diketahui dari objek yang disembahnya. Pada umumnya, objek yang disembah adalah para raja dan para pahlawan yang sudah meninggal dan masih diabadikan jasa-jasanya melalui pensakralan roh-rohnya. Dewa Zeus diketahui pada masa hidupya adalah seorang raja, sedangkan dewa Yupiter, Mars, dan Quirinus adalah gambaran anthropomorfis masyarakat Romawi dalam mempersonifikasikan alam sekitarnya. Yupiter adalah dewa langit yang digambarkan secara anthropomorfis sebagai dewa terang yang tinggal di puncak gunung. Mars adalah dewa perang yang digambarkan memiliki otoritas dalam melindungi negara dari musuh, memelihara ladang dan pertanian dari kerusakan. Adapun Quirinus

digambarkan sebagai dewa perdamaian yang ditujukan terutama untuk melindungi rakyat biasa.

Kajian keagamaan yang bercorak filosofis itu ditunjukkan pula oleh Socrates, Plato, dan Aristoteles. Ketiga filosof ini sangat mempengaruhi pemikiran keagamaan Kristen Abad Pertengahan.[2] Peradaban Barat abad pertengahan ini adalah peradaban Kristen. Pada masa ini, pengertian kultur selalu dihubungkan dengan misi penjajahan, sedangkan pengertian agama identik dengan pengetahuan, yakni agama Kristen. Oleh karena itu, dalam kajian-kajian agama yang dilakukannya, misi penjajahan dan Kristen tampak bergandengan. Munculnya kajian-kajian agama pada masa ini memiliki karakteristik sebagai berikut:

1 **Sinkritisme**, bahwa latar belakang masyarakat Barat dalam mengkaji agama didasarkan pada fakta keagamaan yang ditemukan. Secara formal, Kristen menjadi agama orang Barat, tetapi pada kenyataanya, ada pula yang masih mempraktekkan tradisi keagamaan non-Kristen. Atas dasar ini, orang-orang Barat menelusuri asal-usul tradisi keagamaan tadi dengan maksud untuk memisahkan tradisi keagamaan Kristen dengan non-Kristen. Dari hasil kajian ini terdapat beberapa teori, baik yang menyangkut metode maupun pendekatan tentang asal-usul agama.

2 **Penemuan area baru**, hal ini berkaitan dengan misi penjajahan, atau karena menemukan lokasi

2 Konstruksi ketuhanan Yesus menjadi perdebatan yang panjang di lingkungan Kristiani, sehingga menghasilkan Konsili Nicea. Konsili ini untuk menyatukan pendapat, apakah Yesus sebagai Tuhan atau sebagai manusia.

baru. Di lokasi baru ini, mereka melakukan penelitian keagamaan tentang isme-isme dan tradisi keagamaan yang berkembang. Dari hasil penelitian ini ditemukan agama-agama dan kepercayaan dan kepercayaan baru yang sebelumnya belum diketahui.

3 **Kepentingan missionari**, hal ini berkaitan dengan kepentingan agama Kristen untuk melakukan perluasan dan penyebaran agamanya.

Berdasarkan karakteristik masyarakat "Barat" di atas, muncul beberapa penstudi agama. Misalnya, Roger Bacon (1214-1294), orang Inggris yang untuk lingkungan Eropa merupakan orang pertama ahli di bidang **perbandingan sejarah agama**. Berdasarkan pendekatan perbandingan sejarah ini, ia menemukan beberapa tipologi agama yang ada di dunia, yakni: **Agama Pagan**, bercirikan penyembahan terhadap objek-objek alam; **Agama patung**, bercirikan politeistis. Ia memasukkan agama Budha pada tipologi kedua ini; **Agama Mongol**, bercirikan campuran ide monoteistis dan magi. Tipe ketiga ini dapat dilihat pada agama-agama Jepang, Korea, dan Cina; dan Agama-agama besar, yakni Islam, Kristen, dan Yahudi.

Lord Herbert (1583-1648) seorang ahli di bidang studi perbandingan, yang berkesimpulan bahwa yang menjadi pembeda antara manusia dengan makhluk lainnya adalah agama. Oleh karena itu, tidak ada yang disebut **ateis**. **Ateis** hanyalah orang yang berkeberatan untuk mempercayai Tuhan. Dia mencirikan beberapa aspek yang disebut agama, yakni: ada Dzat Yang suci; ada unsur penyembahan; ada tujuan

kebajikan; ada unsur tobat; dan ada sanksi, yakni pahala dan siksa. Kelima aspek ini sampai sekarang masih menjadi pegangan para penstudi agama dalam melakukan kajiannya. Roland Robertson, misalnya, menyebutkan adanya lima dimensi dalam agama, yaitu: keyakinan, yakni doktrin agama; praktek agama, meliputi pemujaan dan ketaatan; pengalaman agama; pengetahuan agama; dan konsekuensial (Robertson, 1988: 56).

Pada masa Revolusi Perancis, Robespierre pun mengungkapkan *The Cult of Divine Reason* (pemujaan terhadap akal tuhan). Sejalan dengan semangat rasionalisme, masalah teori evolusi tentang asal-usul agama menolak adanya revelation (wahyu). Buku David Hume, *Natural History of Religion* (1757) dan Voltair*, Essay* (1780) merupakan contoh yang menonjol dalam teori evolusi. Perkembangan selan-jutnya ditandai dengan penyelidikan historis tentang agama. William Jones tentang Sanskrit; Champollion tentang Mesir Kuno; dan Ernest Renan itu (1822-1892) yang pertama-tama menciptakan istilah *Comparative Study of Religion.* Penyelidikan historis ini kemudian dilanjutkan oleh E.B. Tylor tentang asal-usul agama primitif secara evolusioner (Joachim Wach, 1958).

C. Kemunculan Religionswissenschaft

Menjelang abad ke-19 diwarnai oleh semangat dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta orientasi studi agama pun mengalami perubahan. Studi-studi agama tidak lagi bersifat primordial atau hanya untuk kepentingan penyebaran agamanya

tetapi lebih didorong oleh semangat metodologis atau ilmiah, yakni berangkat atas dasar kepentingan dan perkembangan ilmu pengetahuan (*scientific method*). Metodologi menjadi aspek terpenting dalam sebuah kajian ilmu pengetahuan. Metodologi menentukan bagaimana cara kebenaran diperoleh. Pada masa ini, studi agama tampil dengan menggunakan metode dan pendekatan yang beragam, sesuai dengan kecenderungan dan keahlian akademik para penstudi. Kecenderungan untuk mengkaji agama secara kritis dan ilmiah berkembang pesat. Agama dijadikan sebagai pokok pembicaraan, baik dari arti **praktis** maupun **teoretis**, bertujuan untuk memahami, menggali, dan menganalisis unsur-unsur yang sama dari agama-agama yang berbeda. Tiga alasan utama mengkaji agama menggunakan pendekatan ilmiah ini adalah:

1 Kemajuan pesat ilmu pengetahuan, teknologi, dan pemikiran-pemikiran ilmiah mempengaruhi dinamika kehidupan beragama sehingga minat intelektual untuk mengkaji agama secara lebih mendalam menjadi sangat tinggi;
2 Kecenderungan untuk merekonstruksi agama dalam upaya mengembangkan pada semua urusan dunia; dan
3 Pengaruh-pengaruh sosial, politik, dan peristiwa-peristiwa internasional yang mempengaruhi agama-agama (James Hasting , ed, t.th.: 662).

Salah seorang penstudi agama yang memberikan kontribusi besar terhadap studi agama dengan menggunakan *scientific method* adalah Friedrich Max Muller (1823-1900), seorang berkebangsaan Jerman

yang pada tahun 1867 memperkenalkan *religions-wissenschaft* untuk melakukan penelitian ilmiah terhadap agama dengan menggunakan pendekatan filologi. Menurut Mukti Ali, watak *religionswissenschaft*[3] dibawa oleh Muller pada masa *enlightenment* (pencerahan). Sebagaimana para pemikir agama zaman ini, Muller menekankan *"religi naturalis"*, yakni asal-usul alami dari agama akal dan berpendapat bahwa kebenaran dapat ditemukan pada esensi yang paling universal dari agama dan bukan manifestasinya yang khas. Kemudian, Joachim Wach lebih menegaskan bahwa perintis keilmiahan studi agama adalah Max Muller yang dituangkan dalam bukunya *Comparative Mythology* (l856) dan *Introduction to the Science of Religion* (1970). Kedua karya Muller ini menekankan pada kajian mitos (*mite*) dan "bagaimana memahami agama orang lain (*to understand otherreligion*), dengan mengedepankan objektivitas sebagai watak keilmuan yang khas, serta memelihara metode *sui generis* dalam semua studi agama.

Mircea Eliade dalam bukunya *The Sacred and the Profan* menegaskan bahwa istilah *religionswissenschaft* yang diberikan Muller adalah ilmu agama-agama (*science of religions*) atau studi perbandingan agama (*comparative study of religion*) sebagaimana terdapat dalam karya pertamanya berjudul *Chips from a German Workshop* (London,

3 Secara harfiyah, istilah Jerman ini menunjukkan pada ilmu pengetahuan untuk mengkaji agama. Padanan katanya dalam bahasa Inggris lebih dekat dengan istilah *science of religion*. Lihat: Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan agama,* Yayasan Nida Yogyakarta, 1968.

1867). Sekalipun kunci penelitian ilmiah Muller adalah filologi, namun dengan mempelajari perkembangan bahasa ini esensi agama secara ilmiah dapat tercapai. Dasar pemikiran Muller menggunakan pendekatan filologi mengkaji agama secara ilmiah adalah:

1 Sejarah manusia sesungguhnya adalah sejarah agama karena disadari bahwa agama merupakan jalan menuju pengetahuan yang benar.
2 Agama mendasari sejarah manusia dan merupakan sinar dan nyawa sejarah, dan tanpa agama sejarah apapun menjadi tidak suci (Eliade, 1960).

Metode ilmiah yang digunakan oleh Muller dalam mengkaji agama, sesuai dengan keahliannya di bidang filologi, adalah metode perbandingan dan sejarah. Kedua metode ini digunakan untuk menganalisis unsur-unsur yang sama dari agama-agama yang berbeda sehingga dapat diketahui hukum-hukum perkembangannya, terutama untuk menemukan dan membatasi asal-usul dan bentuk pertama dari agama itu. Dari kedua metode ini pula essensi agama-agama dapat diketahui.

Joachim Wach, sebagai penerus pemikiran Muller, menambahkan bahwa studi ilmiah agama mencangkup tiga bidang utama, yakni: pertama, hermeneutika; kedua, studi tentang pengalaman keagamaan; dan ketiga, sosiologi agama. Mungkin secara lebih mendasar, ilmu agama dapat dilukiskan sebagai suatu jenis ensiklopedi keagamaan, yakni hasil penyelidikan yang terorganisasi rapi mengenai karakteristik dan fungsi agama. Herman L. Beck, salah seorang editor buku *Ilmu Perbandingan Agama* di

Indonesia dan Belanda (1992), secara garis besar rnenjelaskan asal-usul istilah *Ilmu Perbandingan Agama*. Istilah ini merupakan terjemahan harfiah dari bahasa Inggris *The Comparative Study of Religion*, yang biasanya diperpendek dengan sebutan *Comparative Religion*.

Perbandingan agama berusaha untuk memahami semua aspek yang diperoleh agama, kemudian menghubungkan atau membandingkan agama yang satu dan yang lainnya untuk mencapai dan menentukan struktur yang fundamental dari pengalaman dan konsepsi keagamaan. Ini dilakukan dengan memilih dan menganalisis persamaan dan perbedaan antara agama-agama itu. Dari analisis perbedaan ini dapat ditemukan esensi dan arti penting agama bagi kehidupan manusia.

Sehubungan cara kerja IPA sejak kemunculannya selalu menggunakan metode dan pendekatan sejarah, fenomenologi, dan sosiologi, maka nama IPA disamakan dengan sejarah agama (*history of religion*), fenomenologi agama (*fenomenology of religion*), dan sosiologi agama (*sociology of religion*). Berkaitan dengan ini, Mircea Eliade berpendapat bahwa sejak awal perkembangannya sebutan ilmu perbandingan agama belum populer, sehingga banyak bermunculan istilah-istilah sejenis, muncullah istilah ilmu agama-agama atau ilmu sejarah agama-agama yang menjadi lebih populer pada saat itu. Menurut Eliade, universitas yang pertama kali membuka jurusan sejarah agama terletak di Geneva pada tahun 1873 yang diikuti oleh Belanda pada tahun 1876.

Pada tahun 1879, jurusan ini ditetapkan sebagai bagian dari *College de France*, dan pada tahun 1885 dilembagakan pada *Ecole des Hautes Etudes* di Sorbone sebagai bagian dari ilmu pengetahuan keagamaan. Pada tahun 1884, *Free University of Brussel*s membuka pula jurusan agama-agama. Pada tahun 1910, hal ini diikuti pula oleh Jerman, yang pertama di Berlin, kemudian di Leifzig dan Bonn. Demikian pula negara-negara Eropa mengikuti kecenderungan ini (Eliade, 1960: 216-232).

Kajian-kajian agama yang dikembangkan ilmu perbandingan agama tidak bisa dilepaskan dari situasi historis dan kultural tempat agama itu berkembang. Semangat pengetahuan, sebagaimana tersebut di atas, sangat dominan dalam mengkaji agama. Berbeda dengan pada masa-masa awal kajian agama sebelum munculnya ilmu perbandingan agama, semangat keagamaan tertentu lebih dominan dalam mengkaji agama, sehingga mengabaikan kebenaran agama orang lain. Karena semangat teologis dalam pengertian agama sendirilah yang paling benar, aspek-aspek metodologis dalam mengkaji agama menjadi terabaikan. Yang muncul ke permukaan adalah saling menuduh, saling menyalahkan, dan tidak menutup kemungkinan menyebabkan terjadinya bentrokan antar agama. Dengan begitu, sikap penstudi dalam mengkaji agama: tidak menilai benar salahnya fakta agama, biarkanlah (para penganut) agama mengekspresikan kebenaran agamanya (*sui generis*).

D. Wilayah Kajian Ilmu Perbandingan Agama

Dengan melihat aspek ontologis dan epistimologinya, ilmu dapat dikelompokan menjadi ilmu kealaman, ilmu sosial, ilmu budaya, dan ilmu alat. Untuk mengetahui dan membedakannya dengan ilmu-ilmu itu, ilmu agama atau nama lainnya ilmu perbandingan agama, maka perlu diperhatikan objek material dan objek formanya. Objek material ilmu ini adalah agama dalam arti luas yang meliputi seluruh manifestasi agama dalam pikiran, tindakan dan hasil tindakan atau tingkah laku atau perbuatan manusia. Jika disederhanakan, objek material ilmu ini ialah doktrin, institusi, dan sikap penganut. Kepenganutan menjadi objek yang paling penting dalam studi IPA, karena berkaitan dengan kebenaran agama yang diyakininya (*truth claim*). Adapun objek formanya adalah kerangka teoritis atau dapat juga berarti aspek atau segi, atau dapat juga berarti disiplin ilmu yang dipakai sebagai alat penggarapannya (Romdhon. 1996: 1-60.

Joachim Wach menyatakan bahwa mempelajari agama atau bagian agama bertujuan untuk memahaminya. Bukan untuk mengetahuinya, karena bukan hanya sekedar untuk tahu, tetapi agar **paham** atau **mengerti**. Lebih tepatnya bahwa memahami agama itu adalah memahami artinya *to understand the meaning*, yang diusahakan adalah *the meaning*-nya, yaitu arti penting suatu agama bagi para pemeluknya atau fungsinya dalam kehidupan masyarakat beragama yang bersangkutan.

Adapun yang berkaitan dengan objek forma ilmu ini adalah cara penghampiran objek material. Tentu

saja, hal ini berhubungan dengan metode dan pendekatan yang digunakan dalam mempelajari agama. Dengan melihat objek materi dan forma ilmu perbandingan agama, sudah tentu bahwa yang menjadi wilayah kajian ilmu perbandingan agama sangat luas, yaitu meliputi seluruh aspek agama dan keanekragamannya serta seperangkat teori keilmuan tertentu yang dapat menghampirinya. Karena begitu luasnya, objek kajian ilmu ini harus terus-menerus mengamati dan memahami perkembangan dan dinamika agama.

Dalam studi IPA, pendekatan berkaitan dengan keahlian atau disiplin ilmu, sedangkan metode bergantung pada keahlian. Dalam suatu kajian, bisa menggabungkan dua pendekatan menjadi sebuah metode. Misalnya, metode historis-fenomenologis dan antropologis-soiologis.

E. Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia

Sosok Mukti Ali tidak bisa dilepaskan dari perkembangan IPA di Indonesia. Sejak Mukti Ali menduduki jabatan Menteri Agama (1971-1978), maka upaya memodernisasi IAIN sebagai lembaga akademis dilakukan secara sistematis. Disiplin ilmu baru diperkenalkan, misalnya Perbandingan Agama (diperkenalkan pada tahun 1960 dan pada tahun 1971 menjadi salah satu kajian utama *Post Graduate Program*). Modernisasi tersebut hingga kini menimbulkan dampak yang signifikan terhadap wacana pluralisme. Pemikiran Mukti Ali tentang pluralisme terutama terinspirasi oleh gurunya di

Universitas McGill, Wilfred Cantwell Smith. Pengaruh Smith yang besar dalam dirinya adalah sikap toleransi yang besar terhadap agama lain. Hal ini pula yang menggerakkan Mukti Ali untuk memasukkan mata kuliah Perbandingan Agama di IAIN Jakarta dan Yogyakarta. Kedua IAIN tersebut dijadikan semacam *pilot project* bagi IAIN yang lain.

Smith menaruh perhatian yang besar terhadap wacana pluralisme agama kendati tidak secara eksplisit dinyatakan dalam buku-buku karangannya; namun substansi pemikirannya mengarah kepada pluralisme. Smith mengajak perlunya melepaskan terminologi "agama" sebagai kata benda –bukan sebagai kata sifat– secara sepenuhnya, bukan selamanya. Karakter pemikiran Smith dalam bidang teologi dan *study of religion* secara umum adalah kepiawaiannya dalam melontarkan gagasan-gagasan yang "inovatif" dan provokatif, baik dalam hal metodologi maupun teori, dan mengemasnya dengan cara yang menarik dan menggelitik pula. Maka, jadilah sosok serta pemikiran Smith ini berpengaruh besar dalam mengarahkan dan mewarnai kajian-kajian teologi, filsafat agama, dan *religionswissenschaft* (ilmu perbandingan agama). Pendekatan empiris kemanusiaan yang digunakan Smith untuk mempelajari Islam inilah yang membuat kagum seorang Mukti Ali sehingga pada tahun 1960 dia memasukkan mata kuliah Perbandingan Agama dalam kurikulum IAIN. Atas nama kerukunan umat beragama, Mukti Ali meluncurkan konsepsi pemikiran yang berujung pada *agree in disagreement*--setuju dalam

perbedaan. Gagasan ini menekankan bahwa agama yang dia peluk, itulah yang paling baik. Walaupun demikian, ia mengakui, di antara agama yang satu dengan agama-agama lainnya selain terdapat perbedaan-perbedaan juga terdapat persamaan-persamaan. Pengakuan seperti ini akan membawa kepada suatu pengertian yang baik yang dapat menimbulkan adanya saling menghargai dan sikap saling menghormati antara kelompok pemeluk agama-agama yang satu dengan yang lain.

Sejalan dengan perkembangan studi agama di Indonesia, Amin Abdullah, dalam buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Menekankan perlunya dijalin kerjasama yang erat antara pendekatan teologis, antropologis, dan fenomenologis terhadap keberagamaan manusia untuk memecahkan problema realitas pluralisme agama yang cukup pelik dalam era globalisasi budaya seperti sekarang. Tampaknya, pendekatan teologis penting dilibatkan dalam studi IPA, dengan tetap memelihara tujuan dipelajarinya IPA untuk memunculkan kesadaran dalam beragama, keterbukaan, toleran, dan kritis terhadap fenomena kehidupan beragama.

Masih banyak para ahli dan lembaga yang mengikuti dan terjun langsung dalam kegiatan studi agama-agama di Indonesia yang tidak dapat disebutkan dalam tulisan ini. Semuanya menaruh harapan besar, bahwa melalui studi agama-agama kehidupan beragama di Indonesia akan semakin baik selaras dengan pesan semua agama adalah untuk kebaikan dan keharmonisan umat manusia.

Daftar Pustaka

Adeng Muchtar Ghazali. 2005. *Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia.

_____. 2006. *Ilmu Studi Agama*. Bandung: Pustaka Setia.

Amin Abdullah, M. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Cetakan Pertama. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Eliade, M. 1959. *The History of Religions: Essays in Methodology*.

_____. 1960. *The Sacred and the Profan.* New York: Brace & World.

Hasting, James (ed.) t.th. *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, Vol. 10. New York: Scribner's.

Malefijit, A. K. 1968. *Religion and Culture, and Introduction to Antropology of Religion.* London: The MacMillan Company.

Mukti Ali, A. 1968. *Ilmu Perbandingan Agama.* Yogyakarta: Yayasan Nida.

Romdhon. 1996. *Metodologi Ilmu Perbandingan Agama*, Yogyakarta:

Robertson, Roland. 1988. *Sosiologi Agama* (edisi terjemahan). Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Wach, Joachim. 1958. *The Comparative Study of Religions* (Edited by Kitagawa, J.M.). New York: Columbia University Press.

DEFINISI AGAMA DI INDONESIA: SEBUAH DILEMA AGAMA PRIBUMI

Dr. M. Yusuf Wibisono

A. Pendahuluan

Secara konseptual, istilah agama-agama di Indonesia dapat dikatakan selalu mendapat ruang domain dari warga bangsa. Istilah di sini bukan hanya sekedar definisi terminologinya, namun bacaan publik yang mengatakan bahwa agama adalah yang diakui oleh negara berdasarkan undang-undang yang berlaku. Dalam falsafah negara, Pancasila sila pertama; "Ketuhanan Yang Maha Esa", mengilhami negara agar melindungi agama-agama "resmi" dan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Indonesia. Fakta lainnya menunjukkan bukan hanya satu agama yang diakui oleh negara namun ada beberapa (enam) agama yang menjadi "primadona".

Menarik untuk ditelaah bahwa ada beberapa fakta yang sulit dihindari tentang bagaimana eksistensi agama-agama di Indonesia? Dan bagaimana bentuk interrelasi antar internal dan eksternal agama? Belum lagi bagaimana relasi antara agama dan negara yang sekaligus bagaimana masyarakat pada umumnya menyikapi relasi-relasi itu sebagai fakta sosial? Secara historis, persoalan ini berlangsung semenjak rezim

Orde Lama, Orde Baru bahkan sampai hari ini. Bisa dikatakan untuk mencari jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu tidak mudah. Buktinya, sampai hari ini persoalan itu masih menjadi bahan pembahasan yang selalu aktual, baik dikarenakan ada pihak-pihak yang merasa "dipinggirkan" atau pun dinegasikan eksistensinya.Untuk itu, alangkah baiknya terus-menerus mencari solusi dikarenakan tantangan demi tantangan selalu mengiringi para pencari titik temu di antara seluruh agama yang berada di republik ini.

Secara faktual, keberadaan agama-agama itu bukan sekedar sebagai pencetus masalah (disintegrasi), namun ia juga dapat menjadi perekat (semen) sosial. Hal ini dapat diilustrasikan agama ibarat "dewa Janus" yang dipersonifikasikan dewa Yunani yang mempunyai dua wajah; tampan dan buruk rupa. Maknanya, selain menjadi perekat sosial, agama pun bisa menjadi pencetus pemecah-belah umat manusia. Dengan begitu nampak wajar, bila manusia beragama itu cenderung untuk mengidentifikasi diri *ingroup* dan *outgroup* dalam konteks interaksi sosialnya.

Kaitannya dengan ini, *coexistence* (hidup berdampingan) agama-agama yang ada di Indonesia, baik yang "resmi" maupun yang tidak, seperti agama lokal/pribumi (*indigenous religions*) seringkali menjadi pembahasan yang menarik. Tulisan berikut ini akan membahas bagaimana agama didefinisikan dalam konteks isu-isu kontemporer yang marak di republik ini? Yang dikaitkan dengan bagaimana keberadaan agama lokal/pribumi di Indonesia? Dan Sejauh mana

negara ikut berperan dalam konstelasi kehidupan beragama?

B. 'Definisi' Agama: Sebuah Masalah

Pembahasan agama di sini tidak ditekankan pada definisi terminologinya, tapi melihat posisi agama pada pemahaman kontekstual keindonesiaan. Artinya, (1) bagaimana sesungguhnya agama-agama yang ada di republik ini diposisikan oleh para pemeluknya dalam kehidupan mereka, dan (2) termasukpemaknaan agama secara publik. Yang kedua ini dapat diartikan dengan istilah agama "resmi" atau yang diakui negara yang menjadi wacana publik berdasarkan undang-undang yang berlaku. Uniknya, hampir mayoritas warga masyarakat mengakui tadinyahanya ada 5 (lima) – belakangan ada 6 (enam) yaitu Konghucu --agama saja yang layak hidup dan mendapat pengakuan dan perlindungan dari negara.[1] Proses sosialisasi realitas agama resmi ini memang berlangsung terus-menerus semenjak diundang-undangkan, sehingga masyarakat menganggapnya sebagai *taken for granted* atau diterima apa adanya dengan miskin kritisisme.

Dampak yang terjadi dari hal tersebut adalah manifestasi penguatan dan kristalisasi dari agama resmi itu yang merasa menjadi "tuan rumah" di

1 Penetapan Presiden Nomor 1 tahun 1965, yang telah diundangkan oleh Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1969. Dalam penjelasannya disebutkan bahwa agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu adalah agama-agama yang dipeluk oleh penduduk di Indonesia. Selebihnya bukan dinamakan agama tetapi aliran kepercayaan atau kebatinan yang bagian dari warisan budaya nenek moyang.

negara ini. Para pemeluk agama resmi itu beranggapan bahwa agama mereka lah yang berhak dan layak untuk disebut agama, di luar dari mereka bukan agama, tetapi aliran kepercayaan/kebatinan. Realitas ini berjalan cukup lama yang pada gilirannya menciptakan *stereotype*[2] pada masing-masing pemeluk agama yang ada di Indonesia. Lebih-lebih penciptaan *stereotype* ini ditujukan pada agama lokal/pribumi yang dianggap tidak ada basis aturan perundang-undangannya. Para penganut agama lokal ini diperlakukan sebagai masyarakat kedua (*second society*) dalam pergaulan negara-bangsa. Mereka dianggap sebagai bagian dari warisan budaya yang harus tetap dilestarikan meski status sosialnya sebagai warga marginal dan minoritas dalam konteks legalitas administratif.[3]

Menyangkut definisi agama yang demikian itu, diawali oleh bias dari agama-agama besar (agama Abrahamik) seperti Islam dan Kristen yang secara historis menjadi mayoritas di Indonesia. Bias yang nampak dari agama-agama besar itu adalah persyaratan bagi seluruh agama di Indonesia harus ada keyakinan kepada "Tuhan Yang Maha Esa". Ini

---

2 Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* yang disusun oleh Kementerian Pendidikan Nasional, *stereotype* adalah konsepsi sifat satu golongan berdasarkan prasangka subyektif dan tidak tepat.

3 Jennifer Jackson Preece yang dikutip Budiman mendefinisikan minoritas adalah kelompok yang tidak memiliki karakteristik peradaban menurut ukuran tertentu, serta tidak memiliki hak-hak penuh dalam masyarakat politis karena identitas agama, ras, bahasa, dan etnisnya berbeda dengan identitas publik (Lihat: Hikmat Budiman [Editor], *Hak Minoritas: Ethnos, Demos, dan Batas-Batas Multikultura*l, Jakarta, Interseksi Foundation, 2009, hlm. 102.

terkesan bahwa bagi agama yang tidak mempunyai standar doktrin Tuhan Yang Maha Esa --seakan tidak dapat pengakuan dari negara maupun masyarakat.[4] Apalagi kalau definisi agama dikaitkan dengan persyaratan adanya konsep Tuhan Yang Maha Esa, Nabi dan Kitab Suci, maka yang terjadi seperti agama Hindu dan Budha sulit memenuhi syarat ini. Meskipun kedua agama itu termasuk bagian dari agama yang disebutkan dalam aturan perundang-undangan. Hal ini karena aspek sosiologis menjadi bahan pertimbangan-nya, karena dianggap penganut kedua agama ini termasuk cukup banyak. Dalam hal ini bukan hanya pertimbangan aspek akademik semata yang dijadikan sumber definisi agama, namun sosio-politik juga menjadi aspek dominan yang mempengaruhinya.

Persoalan kemudian adalah, kenapa agama lokal/pribumi tidak dapat dimasukkan pada katagori agama yang direstui negara melalui undang-undang?[5] Bila merujuk pada Pasal 29 ayat 2 UUD 1945 bahwa: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Mestinya agama apa pun dapat mendapat perlakuan sama, termasuk agama lokal/pribumi. Kenapa yang masuk katagori agama menurut negara dan masyarakat *mainstream* hanya enam saja? Persoalannya, hal itu berimplikasi pada marginalisasi

4 Lihat: UUD 1945 Pasal 29 ayat (1), "Negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa".

5 Tentang penjelasan agama lokal/pribumi atau dikenal dengan *Indigenous Religions*, lihat dalam Mary Pat & Robert Luyster, "*Living Religions*", London, Prentice Hall, 1991: 32.

agama/kepercayaan yang di luar enam agama itu, terutama agama pribumi yang secara geneologi merekalah yang terlebih dahulu berada di bumi Nusantara ini.

Memang disadari bahwa agama lokal/pribumi secara kuantitatif mengalami penurunan jumlah pemeluknya. Namun semestinya, keberadaan mereka bukan hanya diukur dari aspek kuantitatif semata. Secara kualitatif, mereka pun bagian dari anak-bangsa yang harus diperlakukan sama oleh negara, dan mempunyai hak dan kewajiban sama seperti agama-agama *mainstream* itu. Yang dimaksud perlakuan sama ialah, membiarkan mereka mengembangkan dan melestarikan ajarannya tanpa memaksa harus sama dengan lainnya. Mereka juga berhak mengklaim sebagai agama yang harus mendapatkan perlindungan hukum dan disejajarkan dengan agama-agama besar itu. Secara simplistik dapat dikatakan bahwa negara dan masyarakat *mainstream* tidak akan dirugikan baik sosial, politik, budaya dengan kehadiran mereka sebagai bagian dari "definisi agama".

Secara sosio-politik, negara memperlakukan pemeluk agama lokal/pribumi cenderung *stereotyping*. Salah satu contoh sederhana, ketika seorang penganut agama lokal/pribumi membuat Kartu Tanda Penduduk (KTP) tidak diperkenankan mencantumkan agama pribumi yang mereka anut. Mereka harus mencantumkan agama di KTP dengan menempel pada salah satu agama yang sudah diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu). Ini menunjukkan bahwa negara masih memperlakukan mereka sebagai warga negara "kelas dua", bila dibandingkan dengan

pemeluk agama resmi tersebut. Dengan begitu, mereka tidak dapat menentukan identitas agamanya sendiri di wilayah publik. Belum lagi contoh-contoh lainnya yang semakin menguatkan bahwa negara "menomorduakan" pemeluk agama lokal/pribumi di republik ini.[6]

Sekilas mengingatkan kembali tentang peran agama terhadap segenap penganutnya, bahwa semua agama tidak terkecuali agama lokal/pribumi, selalu mengikat individu dalam suatu soliditas yang sangat kuat. Kekuatan agama dapat menggerakkan motivasi pemeluknya melakukan aktivitas irrasional ataupun prilaku menyakiti diri sindiri, maupun aspek fungsional lain yang menguntungkan. Salah satu contoh yang marak terjadi, agama menjadi komoditas politik yang kental bagi para penganutnya. Organisasi atau partai yang berbasis agama tertentu di beberapa negara, termasuk Indonesia, merupakan bukti bahwa keterlibatan agama masih cukup kuat. Bahkan dalam rangka meminggirkan keberadaan agama lain pun, simbol-simbol keagamaan masih dijadikan alat politisasi agama.

Sejarah mencatat, seorang fisuf Agustinus mengungkapkan suatu konsep "Kerajaan Tuhan", dan Thomas Aquinas (1225-1274 M.) mengungkapkan bahwa kepatuhan terhadap Tuhan merupakan kaharusan bagi manusia yang lemah dan suka menuruti nafsunya, berbuat jahat, saling membunuh dan berbuat kekerasan di muka bumi. Untuk menghindari

6 Contoh lainnya, tidak ada hari besar nasional yang dirayakan untuk memperingati ritual agama lokal/pribumi – seperti yang dimiliki oleh 6 agama resmi.

terjadinya hal itu, Tuhan membuat dua kerajaan pemerintahan: yang Ruhaniyah, yang dengan Ruh Kudus di bawah Kristus buat orang Kristen dan orang alim. Sementara yang Sekular, yang menahan mereka yang bukan Kristen dan jahat sehingga mereka mesti mempertahankan damai secara lahir, termasuk terhadap kemauan mereka (Deliar Noer, 1997: 64).

Dari konsep kedua filsuf tesebut, ternyata banyak mempengaruhi perilaku penganut agama – terutama agama Kristiani-- selama abad pertengahan. Mulai dari situ pula, agama memegang kendali aturan-aturan kehidupan, agama pun mengambil peran kuasa, dari aspek kolektif sampai pada aspek personal. Normativitas agama menjadi satu-satunya pedoman yang tak ada tandingannya di segala aspek. Dampak yang dirasakan selama abad itu -- membelenggu kreativitas dan kebebasan manusia yang disebabkan doktrin-doktrin religi yang sangat ketat dan tidak memberikan ruang sedikit pun untuk kritisisme. Konsekuensi yang terjadi adalah politisasi agama, dan penggunaan agama sebagai legalitas kekuasaan dalam berbangsa dan bernegara. Hal ini terjadi pada negara-negara yang hanya mengedepankan salah satu agama sebagai pijakan legalitas kenegaraan seperti Saudi Arabia, Iran, Vatikan dan yang sejenisnya. Pada negara-negara yang multi-agama seperti Indonesia, biasanya keperpihakan negara hanya pada agama-agama tertentu. Peristiwa-peristiwa ini merupakan fenomena biasa terjadi di beberapa negara, kendati pun banyak perlawanan dari agama-agama yang merasa dipinggirkan. Gilirannya, konfrontasi antar pemeluk agama tidak dapat dihindari. Ringkasnya,

kekerasan demi kekerasan atas nama agama terjadi, dan lagi-lagi agama yang minoritaslah yang harus mengalah demi menghindari kepunahan.

C. Keberadaan Agama Pribumi di Indonesia

Berkaitan dengan agama lokal/pribumi, sebagian besar masyarakat Indonesia tertuju pada "pembacaan" nama kepercayaan komunitas tertentu yang tersebar di seluruh Nusantara. Semisal, Kaharingan di Kalimantan, Kejawen di Jawa, Buhun dan Sunda Wiwitan di Jawa Barat dan Banten (Baduy), Sakai di Riau dan masih banyak lagi yang lainnya. Menarik untuk ditelaah seperti keberadaan Suku Sakai di Riau dengan seperangkat agama/kepercayaannya – relevansinya dengan sistem sosio-politik di Indonesia.[7]

7 Dalam buka hasil penelitian Parsudi Suparlan, "*Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia",* Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995, dijelaskan bahwa Suku Sakai adalah komunitas asli yang hidup di daratan Riau. Mereka selama ini sering dicirikan sebagai kelompok terasing yang hidup berpindah-pindah di hutan. Sedikitnya ada dua pendapat yang menjelaskan asal-muasal keberadaan suku ini. Pendapat pertama, mengatakan bahwa Suku Sakai merupakan percampuran antara orang-orang Wedoid dengan orang-orang Melayu Tua. Catatan sejarah menuliskan, pada zaman dahulu penduduk asli yang menghuni Nusantara adalah orang-orang Wedoid dan Austroloid, kelompok ras yang memiliki postur tubuh kekar dan berkulit hitam. Mereka bertahan hidup dengan berburu dan berpindah-pindah. Sampai suatu masa, kira-kira 2500-1500 tahun sebelum Masehi, datang kelompok ras baru yang disebut dengan orang-orang Melayu Tua atau Proto-Melayu. Gelombang migrasi pertama ini kemudian disusul dengan gelombang migrasi yang kedua, yang terjadi sekitar 400-300 tahun sebelum Masehi. Kelompok ini lazim disebut sebagai orang-orang Melayu Muda atau Deutro-Melayu. Akibat penguasaan teknologi bertahan hidup yang lebih baik, orang-orang Melayu Muda ini berhasil mendesak kelompok Melayu Tua untuk menyingkir ke wilayah pedalaman. Di pedalaman, orang Melayu Tua yang tersisih ini bertemu dengan orang-orang dari ras Wedoid

Pada saat ini, mereka sebagian besar hidup di wilayah permukiman masyarakat Melayu yang sudah di daerah perkotaan. Interaksi sosial antar orang Sakai dengan sebagian masyarakat Melayu seringkali diwarnai konotasi merendahkan posisi Sakai, dengan anggapan bahwa mereka jauh dari kemajuan. Salah satu yang dianggap merendahkan orang Sakai adalah karena agama/kepercayaannya masih animisme, meskipun tidak sedikit yang sudah masuk Islam. Bagi orang Sakai yang sudah masuk agama Islam pun, mereka tetap mempraktekkan agama nenek moyangnya yang sarat dengan unsur-unsur animisme, kekuatan magi dan tentang makhluk halus. Inti dari agama warisan nenek moyang orang Sakai adalah kepercayaan terhadap

---

dan Austroloid. Hasil kawin campur antara keduanya inilah yang kemudian melahirkan nenek moyang orang-orang Sakai (Suparlan, 1995: 39-40). Sedangkan pendapat kedua, mengatakan bahwa orang-orang Sakai berasal dari Pagaruyung dan Batusangkar. Menurut versi ini, orang Sakai dulunya adalah penduduk negeri Pagaruyung yang melakukan migrasi ke kawasan rimba belantara di sebelah timur negeri tersebut. Saat itu negeri Pagaruyung sangat padat penduduknya. Untuk mengurangi kepadatan penduduk, sang raja yang berkuasa mengutus sekitar 190 orang kepercayaannya untuk menjajaki kemungkinan kawasan hutan di sebelah timur Pagaruyung itu sebagai tempat pemukiman baru. Setelah menyisir kawasan hutan, rombongan itu akhirnya sampai di tepi Sungai Mandau. Oleh sebab Sungai Mandau dianggap dapat menjadi sumber kehidupannya, maka mereka menginginkan bahwa tempat tersebut layak dijadikan sebagai pemukiman baru. Keturunan mereka inilah yang kemudian disebut sebagai orang Sakai. Bagi orang Sakai sendiri, pendapat yang kedua ini dianggap yang lebih benar, karena mereka meyakini bahwa leluhur mereka memang berasal dari Negeri Pagaruyung. Sedangkan sebutan Sakai sendiri berasal dari gabungan huruf dari kata-kata Sungai, K-ampung, A-nak, I-kan. Hal ini mencerminkan pola-pola kehidupan mereka di kampung, di tepi-tepi hutan, di hulu-hulu anak sungai, yang banyak ikannya dan yang cukup airnya untuk minum dan mandi (*Ibid*: 73-74).

keberadaan “Antu” atau makhluk gaib yang berada di sekitar mereka. Menurut mereka Antu juga memiliki kehidupan layaknya manusia yang satu sama lain saling berinteraksi kendati hidup di alam yang berbeda. Pusat dari keberadaan Antu ini menurut orang Sakai berada di tengah-tengah rimba belantara yang belum pernah dijamah manusia (Parsudi Suparlan, 1995: 197).

Dalam penjelasan berikutnya tulisan ini bukan mempersoalkan ajaran dan kepercayaan orang Sakai, akan tetapi hendak mendiskusikan mengenai keberadaan agama lokal yang masih belum diakui secara hukum dan sosio-politik. Persoalan perbedaan perlakuan antara agama resmi dan agama lokal memang dimulai dari bacaan definisi agama oleh negara dan masyarakat pada umumnya. Definisi agama yang “direstui” negara, adalah yang sistem kepercayaan yang disusun berdasarkan kitab suci, memuat ajaran yang jelas, mempunyai nabi dan kitab suci. Agama sebagaimana didefinisikan oleh negara dan wacana umum itu harus memuat unsur: (1) memiliki kitab suci, (2) memiliki nabi, dan (3) percaya akan Tuhan Yang Maha Esa. Jika definisi agama jenis ini yang dijadikan tolak ukur, maka keberadaan agama-agama lokal tidak mempunyai “ruang” untuk mengekspresikan kepercayaannya secara legal-formal. Hal ini terkesan wujud perlakuan yang diskriminatif terhadap agama-agama lokal semisal agama suku Sakai dan yang sejenisnya. Perlakuan diskriminasi itu semakin diperjelas dengan munculnya berbagai produk hukum, seperti Undang-Undang Nomor 1/PNPS

Tahun 1965 yang menyatakan bahwa agama yang diakui negara adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu (belakangan Konghucu diakui sebagai agama tersendiri ketika Presiden Abdurahman Wahid (Gus Dur) merevisi undang-undang tersebut).[8] Dari sini tampak tidak satu pun dari produk hukum yang mem-*back-up* keberadaan agama lokal sebagai bagian dari agama yang diakui di republik ini. Logika sederhananya, agar dapat *survival* di negara ini, mereka terkesan "dipaksa" bergabung (konversi) dengan agama-agama yang telah diakui oleh negara.

Kasus konversi agama pada penganut agama-agama lokal – selain dari kesadaran sendiri -- biasanya untuk mempermudah masalah administratif seperti membuat KTP, Akte Kelahiran, Surat Nikah dan yang sejenisnya. Bahkan konversi pun dilakukan dalam rangka untuk menghindari konflik dengan agama-agama resmi yang pada gilirannya mereka yang selalu menjadi korban ketidakadilan. Alasan yang paling sering disematkan terhadap agama lokal atau kepercayaan, adalah melanggar pasal undang-undang tentang penodaan agama (resmi).[9] Hal ini adalah

8 Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/B.A.01.2/4683/95 tanggal 18 Nopember 1978 yang substansi pokoknya antara lain menyatakan bahwa agama yang diakui oleh pemerintah adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Akibatnya, penganut Konghucu tidak diakui dan terpaksa konversi ke agama lain. Namun, ketika K. H. Abdurrahman Wahid menjadi presiden, Konghucu kembali diakui sebagai agama.

9 Isi dari Pasal 1 UU No 1/PNPS/1965 tersebut adalah "setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan agama itu, penafsiran, dan kegiatan".

realitas yang ironis, karena hak untuk menjalankan agama (semua agama, termasuk agama lokal) termasuk yang dilindungi konstitusi negara melalui Pasal 28 (e) ayat (1) dan (2) UUD 1945 (amandemen),[10] lebih dikuatkan lagi dengan Pasal 29 ayat (1) dan (2). Apalagi Undang-Undang Nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia memberikan landasan normatif bagi setiap orang untuk bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat [1]). Tentang adanya jaminan negara bagi setiap orang untuk secara bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat 2). Bahkan deklarasi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Hak-hak Masyarakat Adat secara khusus dijelaskan pada Pasal 12 ayat 1; memberikan pengakuan atas hak-hak masyarakat lokal untuk me-wujudkan, mempraktikkan, mengembangkan dan mengajarkan tradisi, kebiasaan dan upacara spiritual atau kepercayaan mereka.

Aturan perundang-undangan tersebut di atas secara eksplisit mengatur keberadaan semua agama, tidak terkecuali agama lokal diakui secara hukum yang semestinya para penganutnya merasa bebas menja-lankan agamanya. Namun yang terjadi adalah sikap ambiguitas negara/ pemerintah dalam menangani

10 UUD 1945 Pasal 28 E: (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkanya, serta berhak kembali. (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

permasalahan agama-agama lokal yang implikasinya sangat merugikan mereka dalam menjalani kehidupannya di negeri sendiri. Mereka seringkali dianggap sebagai kelompok minoritas, bila dibandingkan dengan penganut agama-agama resmi. Klaim minoritas terhadap suatu kelompok tertentu menjadi terbukti, bila tidak ada kesempatan yang sama untuk mendapatkan hak-hak hidup pada ras, suku, golongan, agama dan kepercayaan yang berbeda (Hikmat, 2009: 102).

Persoalan akan berkembang dan menjadi rumit tatkala berbicara mengenai kelompok-kelompok minoritas seperti komunitas Sakai, Kaharingan, Sunda Wiwitan (Badui,) dan yang sejenisnya. Secara hukum nasional dan internasional, mereka ini memiliki kepercayaan-kepercayaan yang hingga tingkat tertentu dapat saja disebut “agama”, seperti halnya agama-agama Abrahamik. Namun dengan adanya alasan-alasan hegemoni mayoritas, mereka pun tidak mendapatkan jaminan kebebasan beragama, karena tak mengikuti satu dari “agama-agama resmi”. Penegasian agama/kepercayaan lokal oleh negara melalui undang-undang, membawa dampak yang rumit bagi kelangsungan hidup mereka. Pada saat bersamaan, agama-agama resmi berupaya untuk mengarahkan sasaran misi/dakwahnya kepada mereka (penganut agama lokal) yang dianggap “tidak beragama”. Hal ini untuk memberikan kesan bahwa dakwah atau kerja misi kepada kelompok yang belum memeluk agama, tidak melanggar undang-undang. Dalam kompetisi misi/dakwah yang dilakukan agama-agama resmi, ataupun istilah pembinaan yang dilakukan pemerintah

justru dapat mengganggu ketertiban komunitas mereka. Realitas yang seringkali menimpa mereka adalah semakin terkikisnya kepercayaan asli mereka meskipun secara perlahan-lahan karena konversi. Apalagi kalau di antara mereka (satu komunitas) melakukan konversi agama yang berbeda.

Oleh karenanya, upaya intervensi negara atau masyarakat mayoritas terhadap keyakinan agama lokal merupakan ikhtiar penyeragaman dalam rangka mengedepankan kohesi sosial. Dasar argumen yang dikedepankan negara atas perlakuan terhadap mereka, adalah untuk menjaga stabilitas politik dan *social order* (ketertiban masyarakat). Selama ini ada dua cara yang dilakukan negara terhadap agama lokal; *asimilasi* atau *pemisahan.* Asimilasi merupakan upaya penggabungan kelompok kecil ke dalam kelompok besar, yang berdasarkan tekanan atau paksaan agar terjadi kesesuaian di antara mereka. Sedangkan pemisahan merupakan upaya menjauhkan mereka dari masyarakat mayoritas agar tidak terjadi disintegrasi sosial. Dua cara ini dirasakan tidak memberikan pilihan lain yang saling menguntungkan. Sebab hanya kelompok minoritas yang menjadi obyek penyesuaian atas nama kohesi sosial.

Menurut pandangan Jennifer Preece yang dikutip Dina, bahwa isu minoritas mendialogkan antara kebebasan dan kepemilikan. Kebebasan membutuhkan otonomi, melestarikan keberagaman dan menawarkan berbagai nilai, keyakinan serta identitas. Sedangkan kepemilikan membutuhkan koordinasi, melestarikan kohesi sosial serta memaksa pilihan pada kelestarian

identitas yang umum dan nilai-nilai keyakinan bersama. Secara sosio-politik identitas,[11] keberagaman akan memperlemah dan mendistorsi kepemilikan kolektif. Oleh karenanya Preece mengatakan, sejarah menunjukkan homogenitas yang diterima sebagai dasar ideal organisasi politik membuat individu anggota-anggota kelompok minoritas menjadi tidak nyaman (Hikmat, 2009: 102-103).

Dalam kasus suku Sakai misalnya, ada kesan pemarginalan ketika Sultan Siak mempunyai proyek Melayunisasi, yang dibarengi dengan islamisasi orang-orang Sakai. Persoalannya bukan sekedar islamisasi, tetapi ada proses "regulasi" komoditas hutan orang-orang Sakai dibeli dengan harga murah oleh pemerintah daerah. Pada masa Orde Baru, marginalisasi orang-orang Sakai dalam bentuk yang berbeda, yaitu negara mengeksploitasi tanah (wilayah) Sakai untuk keperluan proyek pembangunan tanpa melibatkan masyarakat Sakai. Saat itu pula, pemerintah Orde Baru menggolongkan orang Melayu menjadi Melayu pedalaman (tinggal di hulu-hulu sungai), dan Melayu pesisir (tinggal di sekitar pantai). Sementara masyarakat Sakai termasuk ke dalam kelompok Melayu pedalaman, meskipun beberapa intelektual Melayu tidak memasukkan suku Sakai sebagai Melayu, sebab asumsi unsur kemelayuan adalah keislaman. Dengan kata lain, Melayu itu identik dengan Islam. Sedangkan agama asli suku Sakai bukan

11 Lebih lengkapnya tentang politik identitas, lihat: Ubed Abdillah, *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*, Magelang, Indonesiatera, 2002: 16-17.

Islam, jadi mereka tidak dapat dikelompokkan sebagai orang Melayu (Thung Ju Lan dkk.: 2005).

Dari contoh masyarakat Sakai di atas, menyodorkan pada kita tentang "bacaan" yang tidak seimbang perlakuan pemerintah dan masyarakat umum terhadap agama lokal yang dianggap minoritas. Makna minoritas di sini bukan sekedar kuantitatif dari sisi jumlah, akan tetapi lebih pada *stereotyping* keterbelakangan yang dilekatkan kepada mereka. Ini semakin menunjukkan bahwa sebetulnya yang dilakukan pemerintah/negara merupakan pengistimewaan yang diberikan kepada agama-agama resmi saja. Persisnya, pengistimewaan ini dengan serta merta pendiskriminasian pada agama-agama tertentu yang tidak termasuk agama *mainstreem*. Nampaknya sampai hari ini masih belum ada langkah-langkah serius pemerintah untuk memperlakukan agama-agama lokal/pribumi seperti yang dikehendaki oleh konstitusi. Mereka semestinya diperlakukan sama dalam berbagai hal dengan agama resmi lainnya, dan sekaligus memperkecil perbedaan di antara agama-agama yang ada, serta menjunjung tinggi nilai-nilai universalitas.

D. Penutup

Sudah menjadi kemestian bahwa para tokoh agama dan akademisi, baik individu maupun kelompok, memikul tanggung jawab yang besar untuk turut menjaga ketertiban dan keberlangsungan kehidupan agama-agama di Indonesia. Para tokoh tersebut, paling tidak, harus memiliki perhatian khusus

yang berkaitan dengan pola interaksi antar pemeluk agama dalam rangka mewujudkan kehidupan yang harmonis antar anak bangsa. Untuk itu, ada beberapa langkah strategis yang mesti dilakukan oleh seluruh komponen bangsa, antara lain. Pertama, negara yang didukung seluruh warga-bangsa menjamin kebebasan beribadah dan berekspresi bagi pemeluk agama sesuai dengan keyakinannya. Hal ini diwujudkan adanya pengakuan terhadap berbagai bentuk keyakinan (6 agama) ”agama resmi”, dan juga berbagai macam agama lokal/pribumi yang memiliki warisan budayanya masing-masing. Yang lebih penting lagi adalah, tidak adanya diskriminasi terhadap beberapa agama yang secara kuantitatif minoritas, termasuk di dalamnya menjamin lebel agama apa pun masuk pada katagori administrasi kenegaraan seperti Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan sejenisnya.

Kedua, menjamin dan sekaligus melindungi kehidupan bersama yang harmonis antarpemeluk agama (apapun bentuk ”agama” itu didefinisikan) dengan menciptakan ruang-ruang bersama yang memungkinkan interaksi yang sehat dan dialog yang produktif antar mereka. Kebijakan ini harus diorientasikan pada upaya penciptaan *common space* bagi publik yang memungkinkan adanya interaksi dan pertukaran sosial antarkelompok yang berbeda secara ideologi dan paham yang memungkinkan munculnya sikap toleran. Dalam konteks ini, negara berperan menjaga keseimbangan kekuatan antarkelompok untuk menjamin ketenteraman dan ketertiban sosial (*social order*).

Ketiga, lembaga-lembaga keagamaan (LSM-agama) yang ada, memerankan dirinya dalam meredam potensi konflik antar agama dengan melakukan pembinaan intensif yang melibatkan pemeluk agama. Dengan begitu, dibutuhkan kajian yang serius tentang peta konflik agama dan sumber-sumber resolusi konflik yang dapat dimobilisasi untuk penataan sosial.

Keempat, memelihara dan pemanfaatan potensi agama-agama dalam mendorong proses pembangunan sumber daya manusia. Untuk itu dibutuhkan kedewasaan intelektual dan pemahaman yang komprehensif tentang potensi dan kekayaan lokal, khususnya dalam bentuk keyakinan lokal, yang dapat menjadi sumber bagi integrasi dan harmoni sosial.

Kelima, seluruh agama yang ada di Indonesia harus mampu membantu para penganutnya untuk keluar dari problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, kebodohan, ketertindasan dan yang sejenisnya. Salah satu syarat mutlak agar agama dapat menjadi sumber pemecahan masalah, setidaknya sebagai daya moral, adalah terjaganya otoritas moral umat beragama, khususnya pemimpinnya.

Kelima unsur di atas merupakan ikhtiar untuk sebuah kepedulian akan harkat kemanusiaan universal dengan mengedepankan egaliterian eksistensi agama-agama yang ada. Klaim kebenaran terhadap agama secara mutlak dapat mengakibatkan penegasian eksistensi agama lainnya yang dibarengi dengan menutup kebenaran dari luar dirinya. Naifnya, sikap-sikap yang

demikian ini menyuburkan konflik sosial yang disertai dengan legalitas kekerasan atas nama kebenaran agama. Apa pun jenis agama atau kepercayaan yang masih mempertahankan nilai-nilai kemanusiaan universal, layak untuk dilindungi dan diberikan hak yang sama untuk hidup di muka bumi ini. Bukan hanya agama-agama lokal/pribumi yang diberikan hak hidup, namun semua bentuk agama atau kepercayaan apapun yang mengedepankan universalitas juga layak diperlakukan sama. Jika hal ini dapat dilakukan, niscaya kehidupan yang diharapkan oleh semua manusia akan terwujud, yakni kehidupan yang selalu memperkecil konflik dan mengedepankan kebersamaan, meski belakangan terkesan hanya ilusi ataupun utopis.

Daftar Pustaka

Deliar Noer. 1997. *Pemikiran Politik di Negeri Barat*. Jakarta: Mizan.

Hikmat Budiman (Ed.). 2009. *Hak Minoritas: Ethnos, Demos, dan Batas-batas Multikultura*l. Jakarta: Interseksi Foundation.

Kamus Besar Bahasa Indonesia yang disusun oleh Kementerian Pendidikan Nasional.

Mary Pat & Robert Luyster. 1991. *Living Religions.* London: Prentice Hall.

Parsudi Suparlan. 1995. *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Ubed Abdillah. 2002. *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas.* Magelang: Indonesiatera.

HERMENEUTIKA DALAM DUNIA KRISTEN PROTESTAN

Dr. M. Yusuf Wibisono

A. Pendahuluan

Istilah hermeneutika adalah kata yang sering dijadikan pembahasan dalam bidang teologi, filsafat, bahkan sastra. Dalam proses berikutnya, hermeneutik pun muncul sebagai sebuah gerakan dominan dalam teologi Protestan Eropa, yang menyatakan bahwa hermeneutika merupakan "titik fokus" dari isu-isu teologis kontemporer. Bahkan pakar hermeneutika Martin Heidegger menonjolkan karakter pemikirannya tentang filsafat itu sendiri yang harus bersifat "hermeneutis" (Palmer, 2005: 3) tidak terkecuali wilayah teologi.

Pada dasarnya istilah hermeneutika ini bukanlah sebuah kata yang bermakna simplistik, baik dalam kajian teologi, filsafat, maupun bidang sastra atau bahasa. Term ini seringkali menjadi bahasan besar yang sepertinya tidak berbanding lurus dengan kesederhanaan sebutan dan arti tekstualnya. Apabila dirunut dari latarbelakang kemunculannya sampai pada proses pemutakhiran term hermeneutika, ia tidak jarang menimbulkan pro-kontra yang berdampak pada

lahirnya madzhab-madzhab besar baik di dunia teologi (agama), filsafat, maupun sastra. Hingga perdebatan signifikansi hermeneutika dari masa ke masa hampir tidak pernah surut, baik di ranah agama, filsafat, maupun sastra/bahasa.

Ilustrasi dasar hermeneutika selalu terfokus pada fungsi penafsiran teks. Meski ia dapat dipakai sebagai alat untuk "menafsirkan" berbagai bidang kajian keilmuan, maka dengan melihat sejarah kelahiran dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran hermeneutika yang paling dominan adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks.[1] Belakangan disadari adanya proses perubahan dan modifikasi radikal terhadap teori-teori hermeneutika, namun tetap berperan sebagai "seni" memahami teks. Secara historis, sebelum abad 20, hermeneutika tidak membentuk suatu tantangan pemikiran yang berarti bagi pemikiran agama, sekalipun telah terjadi evaluasi radikal dalam aliran-aliran filsafat hermeneutika.[2]

---

1 Sebagaimana dikemukakan Roger Trigg yang dikutip Faiz, *"The paradigm for hermeneutics is the interpretation of a traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation"* (Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi,* Yogjakarta, Qolam, 2003).

2 Dalam konteks kesejarahan, proses hermeneutis di wilayah (teologi) agama sering dibahas dalam literatur Schleirmacher, Gadamer dan Hedegger. Lihat salah satu tulisan yang membahas tentang hal tersebut, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 28. Dan Henry Salahuddin, *Studi Analitis Kritis Terhadap Filsafat Hermeneutik Alquran*, dalam Blog pada *word press.com*.

Meskipun demikian, hermeneutika filosofis dalam teori-teori kritik sastra dan semantik telah merintis jalan bagi pemikiran-pemikiran penafsiran teks ajaran agama.

Sejarah mencatat bahwa metode hermeneutika lahir dan berkembang dalam ruang lingkup tradisi Yahudi-Kristen. Terutama dalam agama Kristiani, perkembangan khusus yang tampak adalah opini tentang sifat dasar Perjanjian Baru, dan dinilai memberikan sumbangan besar dalam kristalisasi problem hermeneutis serta usaha berkelanjutan dalam menanganinya. Para penggagas hermenentika di kedua agama besar itu pun tidak selalu menemukan ide-idenya dalam suasana yang kondusif untuk pengembangan metodologinya. Akan tetapi mereka seringkali mendapatkan tantangan internal yang kadangkala melemahkan ide-ide kreatif mereka.

Para filosof hermeneutika Kristiani, adalah mereka yang sejatinya tidak membatasi petunjuk pada ambang batas tertentu dari segala fenomena wujud (tekstual). Mereka selalu melihat segala sesuatu yang ada di alam ini sebagai petunjuk atas yang lain. Bagi mereka, fenomena yang tampak dan yang tidak (*beyond*) adalah satu bagian yang tak terpisahkan. Untuk itu, mereka selalu membedakan antara ilmu pengetahuan di satu sisi, dan hermeneutika di sisi lain. Masalah ilmu pengetahuan dikaji dalam lapangan epistemologi, sedangkan masalah pemahaman dikaji dalam lapangan hermeneutika. Sehingga dengan demikian, kedua perspektif baik epistemologi dan

hermeneutika adalah sesuatu yang berbeda namun dapat disandingkan.

B. Hakikat Hermeneutika

Hermeneutika (Indonesia) yang dalam bahasa Inggrisnya ialah *hermeneutics* yang diadopsi dari bahasa Yunani *hermeneuine* atau *hermeneia* yang masing-masing berarti "menafsirkan" dan "penafsiran". Istilah ini dapat ditemukan dalam karya Aristoteles dalam sebuah risalahnya yang berjudul *Peri Hermeneies* (tentang Penafsiran). Jelasnya, sebagai sebuah terminologi, hermeneutika dapat diartikan sesuatu yang bertendensi pandangan hidup (*worldview*) dari para penggagas atau pengarangnya.[3]

Istilah hermeneutika ini dapat juga diasosiasikan dengan cerita mitologi Yunani tentang dewa Hermes (Hermeios).[4] Ia adalah utusan dewa Zeus yang

---

3 Dari beberapa literatur yang menjelaskan definisi hermeneutika hampir tidak ada perbedaan yang berarti, terutama yang berkaitan dengan terminologinya. Berkaitan dengan hal ini bandingkan dengan konsep dasar yang dijelaskan oleh Prof. Dr. Mudjia Raharja dalam *Dasar-dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta, Ar-Ruzz, 2008).

4 Sekedar ilustrasi tambahan tentang keberadaan utusan dewa yang dinamakan Hermes ini, oleh Sayyed Hossein Nasr kerap diasosiasikan sebagai Nabi Idris as. Menurut legenda yang beredar bahwa pekerjaan Nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran dewa Hermes, ternyata terdapat korelasi positif. Kata kerja "memintal" dalam bahasa latin adalah *tegree*, sedang produknya disebut *textus* atau *text*, memang merupakan isu sentral dalam kajian hermeneutika. Bagi Nabi Idris as atau Dewa Hermes,

bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa – yang bahasa langit – ke dalam bahasa manusia. Menurut mitos ini, Hermes harus dapat menafsirkan kehendak para dewata itu ke dalam bahasa yang dapat dimengerti manusia agar ada komunikasi yang intens antara dewa dan manusia. Hermes juga diasosiasikan dengan fungsi transmisi sesuatu yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk apa yang dapat ditangkap oleh intelegensia manusia (Palmer, 2005: 15). Demikian pula karakter dari metode hermeneutika seperti yang diperankan oleh Hermes yang berfungsi membawa pesan dewa kepada manusia.

Untuk itu, sangatlah penting fungsi Hermes agar tidak terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa yang berakibat fatal bagi tatanan kehidupan manusia. Sosok Hermes ini harus mampu menginterpretasikan pesan Tuhan ke dalam bahasa manusia sebagai pendengarnya. Sejak itulah dia merupakan simbol seorang utusan yang dibebani misi khusus sebagai penyampai pesan, sekaligus tergantung pada kelihaiannya dalam menyampaikan misi itu ke dalam bahasa manusia. Pengertian dari mitologi Yunani inilah kerapkali dapat menjelaskan pengertian hermeneutika teks-teks kitab

---

persoalan yang pertama dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang memakai "bahasa langit" agar bisa dipahami oleh manusia yang menggunakan bahasa "bumi". Di sini barangkali terkandung makna metaforis tukang pintal, yakni memintal atau merangkai kata dan makna yang berasal dari Tuhan agar nantinya pas dan mudah dipahami (dipakai) oleh manusia. Lebih lengkapnya baca Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik …, op. cit.* hlm. 125-126.

suci, yaitu menafsirkan kehendak Tuhan sebagaimana terkandung dalam ayat-ayat di berbagai kitab suci.

Menurut Jean Grondin yang dirujuk Mudjia Raharjo (2008, 28-29) tentang proses penerjemahan yang dilakukan Hermes, mengandung tiga makna hermeneutis yang fundamental, yaitu; (1) mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional sesuatu yang sebelumnya masih sangat samar-samar menjadi sesuatu makna yang dapat dimengerti, (3) menerjemahkan suatu bahasa asing ke dalam bahasa yang dapat dikuasai pendengar. Dari ketiga hakikat hermeneutika ini dapat disimpulkan menjadi pengertian "menafsirkan" (*interpretating and understanding*). Dasar pemikirannya, bahwa segala sesuatu yang masih membutuhkan pengungkapan secara lisan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan bahasa, pada intinya mengandung proses 'memberi pemahaman' yaitu istilah lain dari menafsirkan.

Bertolak dari akar kata paling awal (Yunani), pemutakhiran dari kata "hermeneutika" dan "hermeneutis" adalah mengasumsikan proses "membawa sesuatu untuk dipahami". Dalam konteks ini, Richard E. Palmer, menyatakan bahwa dalam proses ini selalu melibatkan bahasa, karena ia merupakan mediasi paling sempurna dalam proses pemahaman. Mediasi dan proses membawa pesan "agar dipahami" yang diasosiasikan dengan Hermes ini terkandung di dalam tiga bentuk makna dasar dari *hermēneuien* dan

hermēneia dalam penggunaan aslinya. Tiga bentuk ini menggunakan bentuk kata kerja dari *hermēneuein*, yaitu: (1) mengungkapkan kata-kata, misalnya "*to say*"; (2) menjelaskan; (3) menerjemahkan. Ketiga makna itu dapat diwakilkan dalam bentuk kata kerja bahasa Inggris, *"to interpret*" atau "menafsirkan". Tetapi masing-masing ketiga makna itu membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi.[5]

Demikian pula seperti yang diungkapkan Sumaryono (1999: 24) bahwa hermeneutika merupakan "proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi lebih mengerti. Dalam definisi yang agak berbeda, Faiz (2003: 9), mengartikan hermeneutika sebagai suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Metode ini juga mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian ditarik ke masa sekarang.

5Kaitannya dengan hal ini bandingkan pernyataan Gadamer yang dikutip Mudjia Raharjo, "*Language does two things in the interpretative process: (a) it limits our interpretative powers and keeps us from gaining an absolute access any textual meaning, even the meaning of our own text, and (b) it enables some access to textual meaning. This enable power can be defined in term of a dialogical conversation, a "fusion horizons", a creative communication between reader and text. As interpreters, however, we never achieve a complete or objective interpretation since we are limited by our own historical circumstances and by the particularities of our own language*". Bandingkan dengan Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Dicipline*, Minneapolis, Fortress Press, yang mengilustrasikan, "*Gadamer places language at the core of understanding*".

Perkembangan selanjutnya, istilah hermeneutika menjadi "ilmu tafsir" pertama kali muncul pada sekitar abad ke 17, yang memunculkan dua pengertian. Pengertian pertama, hermeneutika sebagai prinsip metodologi penafsiran; dan pengertian kedua, sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tidak dapat dihindari dari kegiatan memahami.[6] Dalam hal ini, Carl Breathen --dikatagorikan oleh Faiz sebagai filosof-- yang mengkolaborasi kedua pengertian tersebut menjadi satu. Carl menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana suatu kata atau peristiwa di masa dan kondisi yang lalu dapat dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa sekarang. Hermeneutika juga mengandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.[7]

Dalam konteks hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran, tidak sekedar melihat teks semata, namun hal yang sulit dihindari adalah berupaya keras menyelami kandungan makna literalnya. Selain itu, ia berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan beberapa domain yang melingkupi teks tersebut, baik domain pengarang, domain pembaca maupun domain dari teks itu sendiri. Ketiga domain ini diharapkan upaya pemahaman atau penafsiran yang dilakukan akan menjadi aktivitas rekonstruksi dan reproduksi makna teks. Selain

6 Mudjia Raharjo, *op. cit*., hlm. 30.

7 Lihat: Fakhruddin Faiz. *op. cit*., hlm. 10.

melacak bagaimana satu teks itu dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan apa yang masuk dan ingin dilibatkan dalam teks, juga sekaligus sebuah kegiatan penafsiran yang serius selalu berusaha memunculkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks dibaca atau dipahami. Atau dengan istilah lain, sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran, yakni teks, konteks dan kontekstualisasi.

Selanjutnya, dalam perkembangan diskursus hermeneutika saat ini terdapat tiga pemahaman yang dapat diperoleh. Pertama, hermeneutika dipahami sebagai teknik praktis pemahaman atau penafsiran. Pemahaman ini lebih dekat dengan tindakan eksegesis, yakni kegiatan memberi pemahaman tentang sesuatu atau kegiatan untuk mengungkapkan makna tentang sesuatu agar dapat dipahami. Kedua, hermeneutika dipahami sebagai sebuah metode penafsiran. Dalam konteks ini, ia berisi perbincangan teoritis tentang *the conditions of possibility* sebuah penafsiran. Ia menyangkut hal-hal apa yang dibutuhkan atau langkah-langkah bagaimana yang harus dilakukan untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks. Ketiga, hermeneutika dipahami sebagai filsafat penafsiran. Dalam pemahaman ini, hermeneutika menyoroti secara kritis bagaimana bekerjanya pola pemahaman manusia dan bagaimana hasil pemahaman itu diajukan, dibenarkan, dan bahkan disanggah.

C. Sekelumit Perkembangan Hermeneutika

Sejarah perkembangan hermeneutika tidak serta merta muncul sebagai cabang disiplin filsafat dalam wilayah epistimologis, tetapi ia merupakan suatu subdisiplin teologi yang sudah muncul sejak awal dalam sejarah peradaban manusia. Hal ini mencakup kajian metodologis yang berkaitan dengan keotentikan dan interpretasi teks. Namun dalam kurun belakangan, lingkup kajiannya berkembang mencakup masalah penafsiran secara konprehensif. Perkembangan yang berarti yakni tekstualitas yang menjadi wilayah beroperasinya kerja hermeneutika, telah diperluas maknanya oleh Schleiermacher. Arti lain, teks bukan lagi sekedar merujuk pada pengertian teks ajaran agama (kitab suci) *an-sich*, akan tetapi mencakup teks-teks lainnya. Lebih lagi, definisi teks dalam perkembangan hermeneutika selanjutnya semakin meluas, bukan lagi teks tertulis, tetapi juga lisan dan isyarat-isyarat bahasa tubuh. Misalnya, bahasa tubuh 'sikap diam' seseorang dapat juga dianggap sebagai 'teks' karena memunculkan banyak interpretasi.

Berikutnya, perkembangan penting dalam sejarah hermeneutika di Barat terjadi saat pecah Reformasi Protestan pada abad 16. Kaum pembaharu Kristen Protestan (Martin Luther) yang menentang gereja dan Paus, mengembangkan doktrin yang menarik yang disebut dengan *perspicuitas*, artinya bahwa Kitab Suci, yakni Bible, sudah cukup terang dan mencukupi-untuk-dirinya-sendiri untuk dipahami oleh seorang beriman, tanpa bantuan otoritas gereja Vatikan. Prinsip ini terkait dengan istilah lain yang sudah kita kenal

selama ini, yaitu *sola scriptura*, bahwa Kitab Suci sudah cukup tanpa bantuan tradisi gereja Katolik.[8]

Perkembangan awal hermeneutika dalam tradisi Barat pasca Reformasi Protestan yang dikembangkan adalah, sebagai alat untuk menantang otoritas gereja yang memonopli penafsiran atas Bible. Namun, perkembangan berikutnya hermeneutika bergerak lebih dinamis lagi karena bukan lagi sebagai cara untuk menafsirkan Bible *an-sich*, tetapi bidang-bidang lainnya yang independen. Pergeseran inilah yang disebut dengan masa *hermeneutika modern*. Terdapat tiga hal penting yang membentuk hermeneutika modern, yakni perkembangan dalam (1) filologi klasik, (2) jurisprudensi (artinya tafsir atas hukum, atau teori tafsir hukum) dan (3) filsafat. Perkembangan filologi terkait dengan studi atas naskah-naskah kuno yang berasal dari Yunani. Bersamaan dengan Reformasi Protestan, Eropa menyaksikan kebangkitan kajian atas naskah-naskah kuno dari Yunani dan Romawi. Kajian ini menimbulkan suatu cabang ilmu baru, yakni ilmu untuk menafsirkan dan memahami teks-teks kuno – itulah yang dinamakan filologi.[9]

Tentang kemunculan istilah hermeneutika sebagai diskursus, secara historis baru muncul pertama kali dalam karya Johann Konrad Dannhauer, seorang teolog Jerman yang berjudul *Hermeneutica Sacra, Sive Methodus Exponendarums Sacrarum Litarrum,* yang ditulis pada tahun 1654. Sebagai seorang teolog,

---

8 Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir al-Qurán*, dalam Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran, IKPM, 2006, hlm. 2 (Lihat Blog *wordpress.com*).

9 Mudjia Raharjo, *op. cit.*, hlm. 53.

hermeneutika yang dibahas dalam buku tersebut masih terbatas pada pembahasan metode menafsirkan teks-teks Bibel.[10]

Pada intinya hermeneutika terus berkembang dengan pesat, sebanding dengan perkembangan paham filsafat lainnya di Eropa. Beberapa tokoh hermeneutika yang menonjol ialah Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jurgen Habermas, dan Paul Ricoeur.

D. Hermeneutika di Dunia Kristen Protestan

Secara historis keberadaan filsafat hermeneutika dipicu oleh persoalan-persoalan yang terjadi dalam penafsiran Bibel. Bermula ketika para reformis menolak otoritas penafsiran Bibel yang berada dalam otoritas gereja dan Paus. Tokoh terkemuka reformis Martin Luther (1483-1546), mengatakan bukan gereja dan bukan pula Paus yang dapat menentukan makna Kitab Suci, namun Kitab Suci sendiri yang menjadi satu-satunya sumber final bagi Kristiani. Martin menyimpulkan Bibel harus menjadi penafsir bagi Bibel itu sendiri. Lalu Ia juga menyatakan Kitab Suci sendirilah yang dapat meraih dirinya sendiri, otoritas yang paling dapat dipahami, sekaligus penafsir baginya, yang menguji, menilai dan mencerahkan segala sesuatu. Sikap tegas Martin Luther dalam menggugat otoritas gereja dalam mendominasi penafsiran Bibel, berkembang luas dan menjadi sebuah prinsip *Sola Scriptura* (kembali ke Kitab Suci). Prinsip ini tentunya

10 Richard E. Palmer, *op. cit.*, hlm. 34.

ditentang oleh kalangan Katolik yang pada tahun 1546 mengadakan Konsili Trent yang menghasilkan kesimpulan bahwa gereja Katolik tidak ada kontradiksi antara dirinya dan Kitab Suci. Oleh karena itu, Kitab Suci saja tidak dapat menjadi sumber yang memadai dari wahyu.[11]

Merespons dari kalangan Katolik tersebut, sebagian teolog Kristen Protestan berusaha membuktikan bahwa Bibel sangat memadai sebagai sumber wahyu dan sepenuhnya ia akan menjelaskan tentang dirinya sendiri. Seorang teolog Protestan, Matthaeus Flacius menulis karya yang berjudul *Clavis Scipturae Sacrae* (Kunci Kepada Kitab Suci) yang di dalamnya membahas kaidah-kaidah dalam menafsirkan Bibel. Menurut William Dilthey, hermeneutika merupakan teori di dunia Kristen Protestan semenjak diterbitkannya karya Flacius pada tahun 1567. Jadi sejatinya, hermeneutika pada mulanya digunakan untuk merujuk kepada studi yang terkait dengan pengembangan aturan-aturan dan metode-metode yang dapat membimbing penafsiran Bibel.

Menurut William Dilthey, Matthaeus Flacius mampu menyelesaikan persoalan ungkapan keagamaan dengan menggabungkan kaidah-kaidah retorika tradisional tentang motivasi pengarang dengan

---

11 Martin Luther menyatakan: "*This means that [Scripture] itself by itself is the most unequivocal, the most accessible, the most testing, judging, and illuminating all things*,..." Lengkapnya lihat di Werner Georg Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems,* Penerjemah S. McLean Gilmour dan Howard C. Kee (New York: Abingdon Press, 1972), 27, dikutip dari Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir al-Qurán*, dalam Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran, IKPM , 2006, hlm. 1 (Lihat *Blog WordPress.com*).

wawasan tertentu ke dalam pengalaman keagamaan Kristen Protestan. Flecius menekankan pentingnya menyelesaikan kekaburan dalam Bibel dengan menghubungkan antara tekstual partikular dan kontekstualisasi Bibel. Meskipun demikian, Dilthey beranggapan bahwa pendekatan yang digunakan Matthaeus Flacius masih cenderung dogmatis dan ahistoris. Alasannya, Flacius hanya sekedar mengaitkan antar satu Bibel dengan Bibel lainnya, dan mengabaikan waktu dan tempat yang berbeda di mana buku-buku itu ditulis.[12]

E. Hermeneutika dalam Pandangan Tokoh Kristen Protestan

Terdapat beberapa tokoh Kristen Protestan yang mempunyai kecenderungan untuk lebih memperdalam hermeneutika sebagai metode olah pikir yang berkaitan dengan kritisisme teks Bibel. Kendatipun belakangan berkembang menjadi metode interpretasi filsafat dan sastra/bahasa. Salah satu tokoh hermeneutika mutakhir yang terkenal seperti Schleiermacher berperan besar karena telah membakukan hermeneutika sebagai metode interpretasi dan menganggap semua teks dapat menjadi objek kajiannya. Sementara Wilhelm Dilthey yang menggagas hermeneutika sebagai landasan bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Dan masih terdapat beberapa ahli hermeneutika berlatarbelakang Kristen Protestan yang berperan mengedepankan hermeneutika sebagai diskursus interpretasi. Untuk itu, dibawah ini akan

12 *Ibid.*

dideskripsikan tentang gagasan-gagasan hermeneutika para tokoh Kristen Protestan (Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Paul Ricoeur) sebagai pengayaan kajian kritisisme teks Kitab Suci maupun bidang lainnya.

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher lahir di Breslau Jerman pada tanggal 21 Nopember 1768. Ia adalah seorang Protestan dan pernah menjadi Rektor Universitas Berlin pada tahun 1815-1816, dan diberi gelar sebagai "*the founder of General Hermeneutics*." Gelar tersebut diberikan karena pemikirannya dianggap telah memberi nuansa baru dalam teori penafsiran.[13] Ia pun memberikan materi kuliahnya tentang "*universal hermeneutic*" yang menjadi rujukan Gadamer dan berpangaruh terhadap pemikiran Dilthey. Schleiermacher dikenal sebagai filosof Jerman pertama yang terus menerus menggeluti persoalan-persoalan hermeneutika. Karena itu, ia dianggap sebagai Bapak Hermeneutika modern dan juga pendiri Protestan Liberal. Schleiemecher menandai lahirnya hermeneutika yang bukan lagi terbatas kepada idiom filologi maupun eksegesis Bibel, melainkan prinsip-prinsipnya bisa digunakan sebagai fondasi bagi semua ragam interpretasi teks.[14] Bahkan pendapat liberalnya,

13 *Ibid.*, hlm. 1. Sebagai pembanding, Schleiermacher juga dijuluki sebagai "pemrakarsa hermeneutika modern" oleh Haidar Bagir yang dikutip Maulidin, "Sketsa Hermeneutika", *Gerbang*, No. 14 Vol. V, 2003.

14 Hamid Fahmy Zarkasyi, "Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran*

bahwa Bibel harus diperlakukan sama dengan karya-karya tulis yang lainnya, meskipun Bibel itu wahyu namun ia ditulis dalam bahasa manusia.[15]

Dalam hermeneutika, Schleiermacher menggunakannya dalam diskursus filsafat dan teologi. Menurutnya, hermeneutika adalah sebuah teori tentang penjabaran dan penafsiran teks mengenai konsep-konsep tradisional kitab suci dan dogma. Ia menggunakan metode filologi untuk membahas tulisan-tulisan kitab suci dan menggunakan metode hermeneutika teologis untuk teks-teks yang tidak berhubungan dengan kitab suci. Penggunaan filologi dimaksudkan oleh Schleiermacher untuk mencapai pemahaman yang tepat atas makna teks.[16]

Schleiermacher memberikan sumbangan yang berarti bagi perkembangan hermeneutika modern, terutama yang berkenaan dengan konsepnya bahwa berbicara seseorang berkembang seiring dengan buah pemikirannya. Menurutnya, dalam setiap kalimat yang diucapkan terdapat dua momen pembahasan, yaitu apa yang dikatakan dalam konteks bahasa dan apa yang dipikirkan oleh pembicara. Kemungkinan bisa terjadi apa yang dikatakan berbeda dengan yang dipikirkan oleh sang pembicara. Selain itu, setiap pembicara dibatasi ruang dan waktu yang dari

---

Islam Kontemporer, IKPM, 2006, hlm. 7.

15 Adnin Armas yang mengutip dari Aref Ali Nayed dalam *"Interpretation as the Engagement of Operational Artifacts: Operational Hermeneutics"*, hlm. 26. Lihat: Adnin Armas, *op. cit*. hlm. 4.

16 Mudjia Raharjo, *op. cit.*, hlm. 38.

keduanya berperan pula memodifikasi bahasa yang digunakannya. Menurut dia, pemahaman (*verstehen*) hanya terdapat di dalam kedua momen tersebut yang saling berpautan, sehingga dengan begitu, baik pembicara maupun bahasanya harus dipahami secara runtut dan menyeluruh.[17]

Dampak dari analisis Schleiermacher tersebut, maka teks harus dapat dilihat dari aspek luar maupun dalam agar memperoleh makna yang utuh. Menurutnya, makna bukan sekedar isyarat yang dibawa oleh bahasa, sebab bahasa dapat mengungkapkan sebuah realitas dengan jelas, tetapi pada saat yang sama ia dapat menyembunyikan rapat-rapat, tergantung pada pemakainya.[18] Secara spontanitas, bahasa dengan serta merta dapat memantulkan dan membiaskan makna. Sebagai ilustrasi, di masyarakat Jawa misalkan, ungkapan "tidak" belum tentu menggambarkan penegasian, atau sebaliknya, ungkapan "ya" tidak berarti afirmatif. Hal ini tergantung konteks pembicaraannya, kapan, di mana dan dengan siapa kata itu digunakan. Untuk itu, bagi masyarakat yang bukan suku tersebut harus dapat memahami pola bahasa yang digunakan oleh si pembicara.

Dalam konteks *verstehen*, Schleiermacher mengadakan reorientasi paradigma dari "makna" teks kepada "pemahaman" teks. Rasionalitas modern seperti dianut oleh mazhab Protestantisme telah mengubah makna literal Bible yang selama ini

17 *Ibid.,* hlm. 39.
18 *Ibid.*

dianggap oleh madzhab resmi gereja sebagai “makna historis” menjadi “pemahaman historis” yang segala sesuatunya merujuk kepada masa silam.[19] Afiliasi suatu teks pada masa silam (sejarah), kehadirannya di masa kini akan menjadi sebentuk kecurigaan, atau bahkan menjadi bagian yang harus dijadikan pelajaran atau hikmah di masa kini. Atau bila hal itu menjadi tidak produktif terhadap masa kini, sebaiknya diabaikan (reduksi) karena realitas yang terus berubah dari waktu ke waktu menjadi kemestian sejarah.

Schleiermacher menjadikan persoalan hermeneutik sebagai persoalan universal dan mengajukan teori pemahaman yang filosofis untuk mengatasinya. Ia mengubah makna hermeneutika dari sekedar kajian teks Bibel menjadi metode memahami dalam pengertian filsafat. Dalam pandangan Schleiermacher, tradisi hermeneutika filologi dan hermeneutika teologi bisa berinteraksi, yang membuka kemungkinan untuk mengembangkan teori umum mengenai pemahaman dan penafsiran. Paul Ricoeur berpendapat hermeneutika lahir dengan usaha untuk menaikkan penafsiran Bibel dan filologis ke tingkat ilmiah, yang tidak terbatas kepada metode yang khusus. Dengan mensubordinasikan kaidah-kaidah dalam tafsir Bibel dan filologis kepada problem penafsiran yang umum, maka teori penafsiran Schleiermacher disebut juga dengan hermeneutika universal (*universal hermeneutics*).[20]

---

19 Henry Salahuddin, *loc. cit.*

20 Syaikuddin, **“**Filsafat Hermeneutika”, *op.cit.*, hlm. 46-47.

Schleirmacher dengan gagasan-gagasannya telah menumbuhkan asas seni pemahaman teks; pemahaman yang selalu terkait mengikuti perkembangan dari setiap orang dan dari satu masa ke masa yang lain. Disadari, bahwa rentang pemisah antara masa produksi teks dengan masa pemahaman kekinian sedemikian membentang, sehingga diperlukan ilmu yang memperkecil kekeliruan pemahaman. Berdasarkan hal itulah, Schleirmacher meletakkan kaidah pemahaman teks yang terbatas pada dua aspek utama yaitu: aspek kebahasaan (penafsiran tata bahasa) dan aspek kemampuan menembus karakter psikis pengarang (penafsiran psikologi).[21] Kedua aspek itu saling melengkapi satu dengan lainnya. Tugas kaidah hermeneutik Schleirmacher-ian itu adalah untuk sejauh mungkin memahami teks seperti yang dipahami pengarangnya dan bahkan lebih baik dari apa yang dipahami oleh si pengarang (merekonstruksi pikiran pengarang). Kaedah ini kemudian dikenal dengan "*Hermeneutical Circle*".[22] Hal ini dapat berarti, bukan saja setiap unit, tata bahasa harus dipahami dalam konteks keseluruhan ucapan, tetapi ucapan juga harus dipahami dari konteks keseluruhan mental pengarang (*the part whole principle*). Jika tugas tersebut dilakukan oleh seorang interpreter, maka

21 Meminjam istilah Mudjia, "penangkapan muatan emosional dan batiniah pengarang secara intuitif"..., *op. cit*., hlm. 40.

22 Lingkar hermeneutik itu akan mengubah yang konstan menjadi dinamis dan terus bergerak, dikarenakan teori "makna" dalam teori penafsiran klasik diubah menjadi "pemahaman" yang terkait dengan akal manusia yang terus berkembang dan berubah. Henry Salahuddin, *loc. cit.*

Schleirmacher menyimpulkan seseorang penafsir akan bisa memahami teks sebaik atau bahkan lebih baik daripada pengarangnya sendiri, dan memahami pengarang teks tersebut lebih baik daripada pengarang sendiri.

2. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Wilhelm Dilthey lahir pada 19 November 1833 di Biebrich Jerman dari keluarga Kristen Protestan taat. Ayahnya adalah seorang pendeta yang sejak dini menginginkan Dilthey belajar teologi agar kelak menjadi pendeta. Alhasil, Dilthey muda selain mempelajari teologi, juga menekuni bidang sejarah dan filsafat. Ia pun pengagum berat Schleiermacher, sehingga ia menulis biografi Schleiermacher dan disebutkan sebagai salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19. Dia melihat hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat digunakan sebagai fondasi bagi *geisteswissenschaften* (yaitu, semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tulisan manusia).[23]

Wilhelm Dilthey adalah seorang filosof, kritikus sastra, dan sekaligus sejarawan. Bagi dia hermeneutika adalah "tehnik memahami ekspresi tentang kehidupan yang tersusun dalam bentuk tulisan". Oleh karena itu, ia menekankan pada peristiwa dan karya-karya sejarah yang merupakan ekspresi dari pengalaman hidup di masa lalu. Untuk itu ia dikenal dengan filosof historis. Menurutnya, dalam memahami

23 Richard E. Palmer, *op. cit.*, hlm. 45.

pengalaman hidup tersebut intepreter harus memiliki kesamaan yang intens dengan pengarang. Bentuk kesamaan yang dimaksud dia merujuk kepada sisi psikologis Schleiermacher.[24]

Awal pemikirannya Dilthey berusaha membumikan kritiknya ke dalam sebuah transformasi psikologis. Namun karena psikologi bukan merupakan disiplin historis, usaha-usahanya ia hentikan. Dalam konteks ini ia menolak asumsi Schleiermacher bahwa setiap kerja pengarang bersumber dari prinsip-prinsip yang implisit dalam pikiran pengarang. Dilthey beranggapan, asumsi psikologis ini anti-historis sebab ia tidak mempertimbangkan pengaruh eksternal dalam perkembangan pikiran pengarang. Menurutnya, lebih penting adalah memahami seseorang yang mensejarah. Pemahaman atas sistem yang dihasilkan oleh individu adalah mutlak bagi sasaran tersebut, sebab individu merupakan produk suatu sistem sosial yang oleh Dilthey disebut ‘eksternal’. Sistem eksternal inilah yang dijadikan basis pemahaman historis. Dilthey beranggapan bahwa seorang penafsir tidak dapat mengabaikan prilaku individu, sementara ia harus memperhatikan pola-pola prilaku individu tersebut. Dalam rangka memahami prilaku individu, Dilthey beranggapan lingkungan eksternal dan internal

24 Seperti yang sudah dijelaskan di atas, bahwa dalam upaya penangkapan muatan emosional dan batiniah pengarang secara intuitif dengan menempatkan diri penafsir ke dalam batin pengarang teks (empati).

seseorang harus dikaji secara menyeluruh oleh penafsir.[25]

Menurut Dilthey hermeneutika pada intinya bersifat historis (menyejarah). Artinya, bahwa makna itu sendiri tidak pernah stagnan pada satu masa tertentu, tetapi selalu berubah menurut modifikasi sejarah. Misalnya, penulisan sejarah bangsa di dunia tidak mungkin hanya ditulis sekali untuk selamanya, tetapi akan selalu ditulis kembali oleh setiap generasi dan selalu ada modifikasi baru. Demikian juga bahasa yang tidak pernah lepas dari pasang surutnya sejarah. Pernyataan-pernyataan tunggal bisa mempunyai makna ganda, tergantung pada konteks sejarah yang mendisainnya.

Di samping itu, Dilthey berusaha mengedepankan hermeneutika menjadi suatu disiplin yang mandiri dan memisahkan ilmu pengetahuan alam dan sosial. Baginya, hermeneutika layak menjadi sebuah metode dan aturan-aturan yang menentukan obyektivitas dan validitas setiap ilmu. Dengan begitu, hermeneutika universal memerlukan prinsip-prinsip epistemologi yang mendukung pengembangan ilmu-ilmu sosial.[26]

Wilhelm Dilthey berusaha mendikotomikan ilmu menjadi dua disiplin: ilmu alam dan ilmu sosial-humaniora. Ilmu yang pertama menjadikan alam sebagai obyek penelitiannya, dan ilmu yang kedua manusia-lah yang menjadi obyeknya. Oleh karena

25 Mudjia Raharjo, *op.cit*., hlm. 42.

26 Hamid Fahmy Zarkasyi, *op. cit.,* hlm. 8.

obyek dari ilmu alam berada di luar subyek, ia diposisikan sebagai sesuatu yang datang kepada subyek, sebaliknya karena obyek ilmu sosial humaniora berada di dalam subyek itu sendiri, keduanya seolah tak terpisah. Yang membedakan kedua disiplin ilmu ini menurut Dilthey bukan obyeknya semata, tapi juga orientasi dari subjek pengetahuan, yakni "sikapnya" terhadap obyek. Dengan demikian, perbedaan kedua disiplin ilmu tersebut bersifat epistemologis, bukan ontologis. Secara epistemologis, Dilthey menganggap disiplin ilmu alam menggunakan penjelasan (*erklaren*), yakni menjelaskan hukum alam menurut penyebabnya dengan menggunakan teori. Sebab, pengalaman dengan teori terpisah. Sedang disiplin ilmu sosial humaniora menggunakan pemahaman (*verstehen*), dengan tujuan untuk menemukan makna objek, karena di dalam pemahaman, terjadi pencampuran antara pengalaman dan pemahaman teoritis.[27]

Dilthey menganggap makna obyektif yang perlu dipahami dari ilmu humaniora adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya. Sehingga, hermeneutika menurut Dilthey bertujuan untuk memahami teks sebagai ekspresi sejarah, bukan ekspresi mental penggagas. Karena itu, yang perlu direkonstruksi dari teks menurut Dilthey, adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks. Dilthey menjadikan hermeneutika sebagai komponen utama bagi fondasi ilmu humaniora

27 Lihat, wikipedia.org/wiki/Hermeneutika/Studi,

(*Geistesswissenchaften*). Ambisi ini menyebabkan Dilthey telah meluaskan penggunaan hermeneutika ke dalam segala disiplin ilmu humaniora. Jadi, dalam pandangan Dilthey, teori hermeneutika telah berada jauh di atas persoalan bahasa.[28]

3. Paul Ricoeur (1913-2005)

Paul Ricoeur dilahirkan di Valence, Perancis Selatan pada tahun 1913. Ia berasal dari keluarga Kristen Protestan yang saleh dan dianggap sebagai salah seorang cendekiawan Protestan yang terkemuka di Prancis pada masanya. Ia banyak menghabiskan waktu belajarnya untuk mendalami filsafat. Karirnya yang menonjol tatkala ia banyak menaruh perhatian pada masalah-masalah filsafat bahasa dan hermeneutika. Ricoeur seringkali mengkritik penganut strukturalisme yang mengatakan bahwa bahasa harus dimengerti sebagai sistem, sebelum dapat dipandang sebagai proses yang kreatif.

Menurut Ricouer, sebuah teks adalah otonom atau independen yang tidak selalu tergantung pada maksud pengarang. Untuk itu, dia menyebutkan otonomi teks ada tiga macam, yakni intensifikasi atau maksud pengarang, situasi kultural dan *setting* sosial pengadaan teks, dan untuk siapa teks itu dimaksudkan.[29] Menurutnya, tugas hermeneutika tidak mencari makna tersembunyi di balik teks, melainkan mengarahkan perhatiannya kepada makna obyektif dari teks itu sendiri terlepas dari maksud subyektivitas

28 Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika, op. cit*., hlm. 4.

29 Sumaryono, *op.cit*., hlm. 109.

pengarang ataupun orang lain. Dengan demikian, menafsirkan sebuah teks bukannya mengadakan suatu relasi intersubyektif pembaca, akan tetapi relasi antara dua diskursus teks dan diskursus interpretasi. Interpretasi dianggap telah berhasil mencapai tujuannya jika 'wilayah teks' dan 'wilayah interpreter' telah berbaur menjadi satu.

Ricoeur dalam memahami suatu fenomena mengatakan, semua yang ada ini harus dilihat atau direpresentasi oleh simbol-simbol (semiotik). Jadi dari sini diperlukan penafsiran akan simbol-simbol yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Seperti yang dikutip Bertens dari karya Ricoeur yang berjudul "Filsafat Kehendak", yang menerangkan tentang penafsiran simbol-simbol kejahatan. Dalam buku itu, Ricoeur menerangkan bahwa bagimana manusia melakukan kejahatan atau lebih tepat lagi bagaimana manusia "mengakui" kejahatan.[30] Ada tiga macam simbol dalam mengungkapkan pengalamannya tentang kejahatan, di antaranya:

1. **Noda**: kejahatan dihayati sebagai sesuatu yang melekat "pada dirinya" (*in itself*). Kejahatan dilihat sebagai sesuatu yang merugikan yang datang dari luar dan dengan cara magis menimpa serta mencemarkan manusia. Kejahatan di sini masih merupakan suatu kejadian obyektif. Jadi berbuat jahat berarti melanggar suatu orde atau tata susunan yang tetap harus dipertahankan dan perlu dipulihkan kembali.

30Bertens, Kees*. Filsafat Barat Kontemporer Prancis.* Jakarta, Gramedia, 2001, hlm. 263.

2. **Dosa**: manusia melakukan kejahatan ”di hadapan Tuhan”. Berbuat jahat tidak lagi berarti melanggar suatu tata susunan yang magis dan anonim, melainkan ketidaktaatan terhadap Tuhan yang telah mengadakan suatu perjanjian dengan manusia. Dosa merupakan ketidaksetiaan manusia terhadap Tuhan yang setia.
3. **Kebersalahan** (*guilt*): cara penghayatan tentang kejahatan ini berkembang di Israel sesudah pengasingan di Babilonia selesai. Pada waktu itu kejahatan ditemukan sebagai kebersalahan pribadi. Simbol-simbol yang digunakan untuk mengungkapkan kebersalahan ini adalah terutama dengan ”beban” dan kesusahan” yang menekan dan memberatkan hati nurani manusia. Dalam konteks kebersalahan, kejahatan dihayati sebagai suatu penghianatan terhadap hakekat manusia yang sebenarnya, bukan seperti dosa sebagai suatu pemberontakan terhadap Tuhan. Kesempurnaan manusia tercapai dengan memenuhi peraturan-peraturan dan perintah-perintah Tuhan secara seksama, tetapi dengan melanggar peraturan-peraturan dan perintah-perintah itu manusia tidak bersalah terhadap Tuhan, melainkan terhadap diri manusia sendiri.[31]

Konsep hermeneutika Ricoeur yang beranggapan bahwa fakta atau produk fenomena itu dibaca sebagai suatu naskah. Pemahaman seperti itu terjadi, jikalau misalnya ada pemahaman mengenai:

---

31 *Ibid.*, hlm. 263-266.

a. Bahasa bukan sekedar sebagai bunyi-bunyian, tetapi sebagai komunikasi.
b. Tarian tidak hanya sebagai gerak yang bersifat biotik, tetapi sebagai bagian dalam upacara ritual.
c. Kurban tidak hanya sebagai pembakaran benda, atau penyembelihan binatang, tetapi sebagai tanda penyerahan.[32]

Menurut Ricoeur kehidupan ini merupakan interpretasi, terutama jika terdapat keragaman makna, disaat itulah interpretasi dibutuhkan. Apalagi jika simbol-simbol dilibatkan, interpretasi menjadi penting, sebab di sini terdapat makna yang mempunyai multilapisan. Menurutnya interpretasi adalah usaha untuk "membongkar" makna-makna yang masih terselubung atau usaha untuk membuka lipatan-lipatan dari tingkat-tingkat makna yang terkandung dalam makna kesusastraan. Kata-kata adalah simbol yang menggambarkan makna lain yang sifatnya "tidak langsung, terkesan tidak begitu penting serta *figurative* (berupa kiasan) dan hanya dapat dimengerti melalui simbol-simbol tertentu". [33]

Posisi interpreter menurut Ricoeur harus mengambil jarak dengan obyek yang diteliti, agar dapat membuat interpretasi dengan baik. Ricoeur menyadari bahwa setiap manusia pasti dalam dirinya sudah membawa anggapan-anggapan atau gagasan-gagasan tertentu. Dengan begitu, kita sama sekali tidak dapat menghindari diri dari prasangka. Dibalik itu Ricoeur sadar bahwa anggapan-anggapan dan

32 Anton Bakker & Achmad Charris Zubair*. Metode Penelitian Filsafat.* Cet. 6., Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998, hlm. 42.

33 Lihat, Sumaryono, *op. cit.*, hlm. 105.

gagasan-gagasan yang terdapat pada para penafsir itu turut mempengaruhi mereka dalam memberi kritik. Untuk itu, tugas dari seorang penafsir adalah menguraikan keseluruhan rentetan kehidupan dan sejarah yang bersifat laten di dalam bahasa atau teks.

Tugas hermeneutika menurut Ricoeur, adalah di satu pihak mencari dinamika internal yang mengatur struktural kerja di dalam teks, di pihak lain, ia mencari daya yang dimikili kerja teks itu untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan "isi" teks itu muncul ke permukaan. Peran bahasa dalam interpretasi sangat penting, karena pengungkapan gagasan, emosi, kesusastraan dan filsafat semua melalui bahasa, bahkan Ricoeur berpendapat bahwa manusia adalah bahasa dan bahasa merupakan syarat utama bagi semua pengalaman manusia. Ricoeur berpendapat bahwa setiap teks yang hadir di hadapan kita selalu berhubungan dengan masyarakat, yang di dalamnya terdapat tradisi maupun aliran yang hidup dari macam-macam gagasan.

Kegiatan interpretasi, menurut Ricoeur, terdapat dua kegiatan yaitu kegiatan dekontekstualisasi (proses 'pembebasan' diri dari konteks – kembali ke tekstual) dan kegiatan rekontekstualisasi (proses masuk kembali ke dalam konteks). Dari penjelasan ini maka telihat bahwa tugas dari penafsir sangat berat, karena ia harus dapat membaca "dari dalam" teks tanpa masuk atau menempatkan diri dalam teks tersebut dan cara pemahamannya pun tidak dapat lepas dari kerangka kebudayaan dan sejarahnya sendiri. Untuk dapat berhasil dalam usahanya, ia harus dapat menyingkirkan pengaruh yang asing, harus dapat mengatasi situasi

dikotomis, serta harus dapat memecahkan pertentangan tajam antara aspek-aspek subyektif dan obyektif. Penafsir pada suatu saat harus dapat membuka diri terhadap teks yang hadir di hadapannya. Membuka diri di sini maksudnya ialah mengizinkan teks memberikan kepercayaan kepada diri kita dengan cara yang obyektif. Maksudnya adalah proses meringankan dan mempermudah isi teks dengan cara menghayatinya.

F. Penutup

Hermeneutika merupakan diskursus klasik dalam aliran filsafat yang mempelajari makna teks. Beberapa dekade terakhir ini ia mulai mengedepan, sebab dipandang *up to date*, representatif, dan holistik, serta mempunyai akurasi tinggi untuk mengkaji teks. Terlepas dari setuju atau tidak, pada kenyataannya hermeneutika dianggap oleh sebagian kalangan ahli bahasa merupakan metode tafsir, sebab menjadikan bahasa sebagai objek kajian. Bahkan para ahli hermeneutika juga terdapat perbedaan dalam memandang hakikat dan fungsi bahasa. Di antara mereka yang populer seperti Schleiermacher "Bapak Hermeneutika", Wilhelm Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas, Paul Ricoeur dan yang lainnya. Meskipun terdapat perbedaan di antara mereka, terdapat kesamaan kajian yang hampir seragam yaitu bahasa sebagai sentral studi kajian hermeneutika. Hal ini seiring dengan perkembangan hermeneutika, filsafat pun nampaknya mengalami "titik balik" ke arah bahasa,

yang semula hanya memusatkan studinya pada akal, pengalaman dan kesadaran.

Bertolak dari hal tersebut, para tokoh hermeneutika ini mempunyai jasa besar dalam melestarikan hermeneutika melalui ide dan gagasan-gagasannya yang brilian itu sampai sekarang. Tanpa mereka, kegiatan menafsirkan teks-teks tidak menemukan metode yang cenderung kreatif dan kontekstual disesuaikan dengan perubahan ruang dan waktu.

Hubungan hermeneutika dengan agama, Kristen Protestan termasuk yang paling produktif dalam mengembangkan tradisi hermeneutika terutama yang berkaitan dengan penafsiran Bibel (Kitab Suci). Secara historis hal ini dapat terjadi, sebab kemunculan Protestan juga salah satunya dilatarbelakangi oleh kehendak yang kuat akan penafsiran Bibel oleh selain Gereja dan Paus. Dengan demikian, penafsiran teks-teks Bibel semakin semarak seiring dengan bermunculan para filosof dan ahli bahasa yang berkepentingan untuk menginterpretasikan teks teologis itu. Terlepas adanya pro-kontra tentang eksistensi hermeneutika dalam wilayah agama, yang jelas ini menunjukkan “akal kreatif” manusia selalu sulit untuk dibendung dalam melakukan kegiatan olah pikir– mungkin kalau bisa sampai yang paling dianggap “tabu” sekalipun. Hal ini bukan hanya berlaku pada satu agama saja. Di beberapa agama besar dunia, dimungkinkan adanya tradisi “pemberontakan” terhadap kejumudan dalam mencari hakikat di balik teks-teks suci tersebut. Pertanyaan berikutnya adalah, mampukah kita semua

dalam proses pencarian yang tidak akan pernah berhenti itu?

Daftar Pustaka

Adnin Armas. 2006. "Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir al-Qurán", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran*, IKPM (Blog pada *wordpress.com*).

Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair. 1998. *Metode Penelitian Filsafat.* Cet. 6. Yogyakarta: Kanisius.

Bertens Kees. 2001. *Filsafat Barat Kontemporer Prancis.* Jakarta: Gramedia.

Capps, Walter H. 1995. *Religious Studies: The Making of a Dicipline*. Minneapolis: Fortress Press.

Fakhruddin Faiz. 2003. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi.* Yogjakarta: Qolam.

Hamid Fahmy Zarkasyi. 2006. "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer*, IKPM, (Blog pada *wordpress.com*).

Henry Salahuddin. 2006. "Studi Analitis Kritis terhadap Filsafat Hermeneutika Alquran, dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran*, IKPM (Blog pada *wordpress.com*).

Komaruddin Hidayat. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik,* Cet. I. Jakarta: Paramadina.

Maulidin, 2003. "Sketsa Hermeneutika", dalam *Gerbang*, No. 14 Vol. V.

Mudjia Raharja. 2008. *Dasar-dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian.* Yogjakarta: Ar-Ruzz.

Palmer, Richard E. 2005. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (terjemah oleh Masnuri Hery dan Damanhuri) Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sumaryono. 1999. "*Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*". Yogyakarta: Kanisius.

PERUMUSAN KONSTRUK RELIGIUSITAS ISLAM

Dr. Fridayanti, M.Psy

A. Pendahuluan

Agama adalah ciri utama kehidupan manusia dan merupakan unsur fundamental yang besar pengaruhnya terhadap tindakan seseorang. Agama berperan dalam perilaku sosial seseorang sebagai-mana dikemukakan oleh Emmons & Polutzian (2003) yang menyebutkan bahwa agama sangat penting dan merupakan kekuatan sosial yang paling kuat. Apabila ditelusuri lebih jauh, dalam kajian Psikologi, tokoh yang menjadi bapak Psikologi yaitu William James (1902) juga meyakini bahwa peran agama sangat penting dalam keseharian manusia. Ia menyebutkan bentuk-bentuk fisik yang kita jalani seperti minum, makan, bernyanyi, kehidupan seksual berhubungan dengan pengabdian.

Saat ini makin banyak perhatian diberikan untuk mengkaji tema keberagamaan atau religiusitas, yaitu pengalaman personal seseorang terkait dengan agama yang diyakininya dari perspektif psikologi agama. Psikologi agama bukan berbicara mengenai agama itu sendiri, namun bagaimana seseorang menjalani agamanya. Penelitian Psikologi agama akan

menemukan faktor-faktor yang membentuk pengalaman beragama, mencari dampak atau peran bagaimana bentuk beragama tertentu dapat mempengaruhi sikap dan perilaku sehari-hari, baik pada level individu, kelompok, maupun masyarakat, dengan menggunakan metoda empirik dan ilmiah.

Banyak studi telah berhasil mengkonfirmasi temuan pengaruh agama yang berdampak positif bagi individu. Beberapa di antaranya seperti N.S. Ganga & Kutty (2013), misalnya, menemukan pengaruh religiusitas dan spiritualitas terhadap kesehatan mental, demikian juga Abdel Khalek (2011) yang menemukan hubungan positif antara religiusitas dan kesehatan mental serta *subjective well being*.

Di sisi lain kita sering mendengar, membaca, melihat fenomena dimana agama terlihat membawa dampak buruk bagi manusia. Terdapat fenomena di mana agama dipandang meningkatkan konflik dan agresivitas. Hampir setiap waktu kita menyaksikan melalui mass media bahwa di berbagai belahan dunia, agama dan keyakinan yang dianut membawa pada situasi konflik dan kekerasan tersebut. Tragedi kemanusian seperti di Myanmar antara mayoritas Budha dan minoritas Muslim, Tragedi di Yerusalem antara Yahudi dan Muslim, bahkan dalam skala nasional di Indonesia kita temukan konflik-konflik horizontal antar pemeluk agama.

Secara empiris banyak pula bukti penelitian yang menjelaskan pengaruh agama terhadap prasangka dan tindakan intoleran seperti diskriminasi, misalnya Batson & Burries (1994 dalam Fishbein & Harold D, 2002) menemukan bahwa sebagian besar hasil

penelitian menunjukkan semakin tinggi keterlibatan agama (*religious involvement*) maka semakin tinggi prasangka seseorang. Prasangka (*prejudice*) dalam ilmu psikologi dijelaskan sebagai sikap negatif terhadap individu lain (Fishbein, & Harold D 2002). Penelitian-penelitian mengenai prasangka dan agresi seakan-akan menggambarkan agama sebagai suatu kekuatan yang berdampak negatif.

Dalam kaitannya dengan prasangka, Allport menyebutkan bahwa "peran agama adalah paradoksikal, dapat membawa pada prasangka dan dapat membawa pula pada keadaan tanpa prasangka. (Hood, Hill & Spilka, 2009 hal 2). Salah satu proposisi yang dikembangkan adalah faktor manusialah yang menyebabkan hasil yang kontradiksi tersebut. Agama adalah sistem ideologi khusus yang diajarkan kepada pemeluknya. Agama dicerna secara personal, di-maknai dan diinterpreasi secara subjektif membentuk pengalaman yang membentuk keberagamaan seseorang. Keberagamaan dalam kajian psikologi dikenal sebagai religiusitas. Baltzen (2005a) menje-laskan bahwa hal penting yang perlu dikaji oleh psikologi agama adalah berkaitan dengan religiusitas seseorang dimana religiusitas merujuk pada sebuah pengalaman beragama, yang menyebabkan tingkah laku inidividu menjadi berbeda satu dengan yang lain. Artinya religiusitas adalah salah satu variabel penting dalam penelitian mengenai perilaku individu.

Pertanyaannya adalah ciri religiusitas yang seperti apa yang membentuk tingkah laku positif dan mana yang mempengaruhi perilaku secara negatif? Debat ilmiah, sampai hari ini terus berlangsung untuk

menjelaskan mengapa agama membawa kebaikan lewat ajaran-ajarannya, dan, di sisi lain, agama dipandang dapat menimbulkan reaksi-reaksi negatif bahkan menjadi sumber konflik. Mengapa keberagamaan membawa pengaruh negatif? Penulis berasumsi bahwa hal itu disebabkan oleh adanya ketidakseimbangan dalam penghayatan terhadap aspek tertentu dari agama. Asumsi ini perlu diuji dalam penelitian untuk menemukan bukti empris terhadap asumsi tersebut.

B. Pengertian Religiusitas

Pertanyaan selanjutnya adalah apa yang dimaksud dengan religiusitas? Dan, religiusitas yang mana? Berdasarkan penelusuran literatur, banyak ahli mendefinisikan religiusitas dengan cara yang beragam. Beragamnya definisi dapat menjadi salah satu sumber bias penelitian dalam ilmu psikologi yang bersifat empiris, salah satu sumber kesalahan penelitian adalah beragamnya definisi dan pengertian sehingga dengan definisi yang beragam ini menyebabkan konstruk penelitian atau operasionalisasi pengukuran memiliki landasan yang berbeda-beda. Dalam kajian peneliti mendapati bahwa di kalangan pengkaji psikologi sampai saat ini belum ada kesepakatan mengenai pengertian religiusitas. Hal ini karena konsep religiusitas sulit didefinisikan. Beberapa hal yang menyebabkan sulitnya membuat rumusan religiusitas (dan spiritualitas) adalah sebagaimana berikut ini.

1. Beragam Definisi 'Religiusitas'

Religiusitas dimaknai beragam berdasarkan sudut pandang disiplin ilmu. Konsep religiusitas ini telah menarik minat dari berbagai disiplin ilmu, seperti sosiologi, teologi, dan psikologi, namun masing-masing disiplin tersebut telah mendekati religiusitas dari sudut pandang yang berbeda, misalnya teologi akan melihat dari sudut pandang keyakinan (*faith*), sementara sosiologi akan menpertimbangkan konsep religiusitas yang melibatkan keanggotaan dalam jemaat (gereja) atau kehadirannya di gereja. Dalam ilmu psikologi, sendiri, para ahli meneliti religiusitas dengan cara yang beragam, misalnya Allport & Ross (1967) memelopori penggunaan konsep orientasi religius (religiusitas intrinsik dan ekstrinsik) untuk menggambarkan aspek motivasional dalam beragama, sedangkan Glock & Stark (1968) mengembangkan konsep komitmen religius untuk menjelaskan seberapa kuat komitmen seseorang terhadap substansi agama, yaitu aspek pengetahuan, keyakinan, praktik, perasaan, dan konsekuensi. Peneliti umumnya telah bersepakat mengenai sifat multidimensi dari religiusitas, namun mengenai konten dimensi religiusitas itu sendiri belum disepakati (Wulff, 1997; Pargament, 1997).

2. Tema Spiritualitas yang Terpisah dari Religiusitas

Di samping religiusitas yang sulit didefinisikan, pada waktu belakangan pun terdapat penekanan terhadap tema spiritualitas dalam kajian psikologi agama sebagai satu entitas yang terpisah dari re-

ligiusitas. Spiritualitas dalam psikologi agama juga merupakan satu konsep yang dianggap kompleks, idiografik dan multidimensi. Konsep ini dianggap sebagai suatu yang tidak terikat pada institusi gereja atau ritual-ritual agama tertentu. Perkembangan konsep spiritualitas terutama dipicu oleh ketertarikan dunia barat terhadap praktik-praktik spiritual dari dunia timur seperti yoga dan meditasi.

Kesulitan membuat definisi spiritualitas menurut Schmidt-Wilk, Heaton and Steingaard (2000) juga disebabkan karena spiritualitas memiliki definisi yang beragam dari berbagai disiplin, di samping bahwa spiritualitas sendiri dianggap tidak memiliki bentuk yang jelas. Upaya untuk merumuskan definisi spiritualitas misalnya telah dilakukan oleh beberapa ahli, namun ditemukan beragam definisi sebagaimana Giacalone (2010) menemukan lebih dari 14 definisi mengenai spiritualitas. Kata spiritualitas berasal dari bahasa Latin spiritus, yang artinya hidup. Dalam kajian psikologi, istilah spiritualitas tidak selalu memiliki bermakna transendensi. Misalnya Emmons & Poloutzian (2003) makna kontemporer spiritulitas membedakan antara *religious spirituality, natural spirituality, and humanistic spirituality* (Emmons & Pollutizian, 2003). Riset Zinnbauer and Pargament (2005), terhadap ratusan publikasi dalam psikologi agama dan spiritualitas, tidak ditemukan konsensus yang jelas mengenai apa yang membedakan antara agama dan spiritualitas dalam kajian ilmu psikologi.

3. Kerancuan Konsep Religiusitas dan Spiritualitas

Kehadiran tema spiritualitas ini menambah kompleksitas permasalah karena seringkali terjadi kerancuan dalam mendefinisikan kedua konsep, religiusitas dan spiritualitas. Pargament (1999) dalam artikel yang berjudul *The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No* (*International Journal for the Psychology of Religion*), menunjukkan bahwa konten analisis mengenai kedua terminologi ini menunjukkan tumpang tindih pengertian. Lebih jauh lagi, Pargament (1999) mencatat bahwa perdebatan pada level teoretis masih terus berlanjut, di antaranya mengenai apakah religiusitas dan spiritualitas merupakan dua konsep yang berbeda atau justru sebagai suatu konsep. Beberapa ahli ilmu sosial memandang religiusitas sebagai suatu yang solid dan terpisah (Schlehofer, Omoto, and Adelman 2008), di mana spiritualitas dilihat sebagai suatu yang personal dan inklusif, dan agama sebagai suatu yang eksternal dan ekslusif (Harlos, 2000; Shafranske and Malony, 1990). Pandangan para ahli pada kelompok ini adalah untuk tetap memisahkan kedua aspek, tidak hanya secara definisi namun juga secara proses. Adapun peneliti lain seperti Slater, Hall, and Edwards (2001) memahami religiusitas dan spiritualitas dianggap suatu kesatuan dan tidak dapat dipisahkan karena menyangkut ekspresi individu.

Pada level empiris, dalam beberapa penelitian, spiritualitas dan religiusitas secara jelas dibedakan sebagai dua konstruk (misalnya, MacDonald, 2000; Takahashi *et al.,* 1999), akan tetapi tidak dalam penelitian yang lain (misalnya Martsolf & Mickley, 1998; Zainuddin, 1993). Berdasarkan hal ini, didapati

bahwa dalam penelitian psikologi masih diperdebatkan apakah konsep religiusitas dan spiritualitas merupakan konsep yang berbeda atau konsep yang satu.

4. Polarisasi Pengertian Religiusitas dan Spiritualitas

Selain itu secara bersama-sama kedua hal (religiusitas dan spiritualitas) ternyata telah menyebabkan terjadinya polarisasi pengertian religiusitas dan spiritualitas (Pargament, 1999). Permasalahan polarisasi pengertian spiritualitas dan religiusitas dapat ditelusuri melalui konstruk yang dikembangkan oleh Allport & Ross (1967) tentang orientasi intrinsik dan ekstrinsik. Orientasi intrinsik dianggap sebagai perwakilan perilaku matang dan orientasi ekstrinsik sebagai perilaku tidak matang. Konsep orientasi intrinsik-ekstrinsik ini merupakan personifikasi Allport mengenai "*Sunday-Chris*tian" (Batson & Ventis, 1982), yaitu alasan atau motif orang-orang tertentu hadir di gereja pada hari Minggu. Sebagian hadir lebih disebabkan alasan sosial, dan bukan karena menjalankan ajaran Kristen secara inheren dalam dirinya (orientasi ekstrinsik). Atas dasar ini maka Cohen et. al. (2005) menyebutkan bahwa pembagian ini merupakan fungsi dari budaya Protestan dan etos individualis. Selain secara konseptual filosofis tidak memadai untuk digunakan pada masyarakat muslim, penggunaan skala pengukuran tersebut telah diteliti dan tidak dapat digunakan pada konteks masyarakat muslim. Misalnya, Sergej Flere dan Miran Lavrič (2005) melakukan studi dengan empat kelompok sampel yang berbeda (Katolik,

Slovenia; Muslim di Sarajevo, Bosnia & Herzegovina; Orthodox Serbia; Protestan Amerika) menunjukkan bahwa konstruk intrinsik dan ekstrinsik bukan merupakan dimensi yang valid secara kultural. Ajaran Islam tidak mempolarisasi religiusitas dan spiritualitas. Kedua hal harus dimiliki oleh seseorang sebagai dua hal yang saling melengkapi dalam penghayatan dan pengamalan agama dalam kehidupan sehari-hari.

Ada dua jenis polarisasi yang perlu dicermati untuk menjelaskan mengenai konsep religiusitas. Yang pertama adalah polarisasi antara institusi dan individu, yang kedua adalah polarisasi antara baik dan buruk. Polarisasi pertama maksudnya pandangan bahwa religiusitas adalah hal-hal yang terkait institusi dan spiritualitas sebagai hal-hal yang bersifat individual. Adapun polarisasi yang kedua muncul karena pandangan bahwa religiusitas adalah suatu yang buruk dan spiritualitas adalah suatu yang baik. Misalnya banyak definisi tentang spiritualitas pada kenyataannya menjelaskan pandangan sebagai pemenuhan potensi tertinggi manusia. keterlibatan pada institusi yang merupakan bentuk religiusitas, dipandang membatasi kebebasan manusia sehingga dipandang sebagai suatu yang buruk.

5. Kurang Jelasnya Hubungan antara Religiusitas dan Spiritualitas

Ribaudo & Masami Takahashi enegaskan bahwa poin yang juga menyulitkan dalam mendefinisikan religiusitas dan spiritualitas ini adalah kurang jelasnya hubungan antara religiusitas dan spiritualitas (Ribaudo & Masami Takahashi, 2008).

6. Perbedaan Budaya yang Menyebabkan Perbedaan Makna

Selain berbedanya sudut pandang disiplin ilmu, kesulitan juga terjadi karena alasan perbedaan budaya. Hal ini seperti diuangkap oleh Stifoss-Hanssen (1999) yang mencatat bahwa makna spiritualitas dan religiusitas adalah merujuk pada satu hal yang sama di Norwegia, namun di Inggris menunjukkan hal yang berbeda. Stifoss dan Hansen (1999) menunjukkan bahwa faktor budaya membuat sulitnya menggunakan definisi yang universal mengenai makna religiusitas ini. Di samping itu, konstruk penelitian dikembangkan pada sampel masyarakat Kristen di Eropa dan Amerika, dengan demikian sebagian besar konsep dibangun dari sudut pandang atau prinsip agama Kristen.

Mempertimbangkan uraian di atas, maka penelitian yang spesifik menggunakan konsep dan konstruk yang sesuai dengan karakteristik umat Islam dibutuhkan agar dapat memberikan gambaran sebenarnya mengenai peran agama dalam kehidupan masyarakat muslim. Dengan menggali konstruk religiusitas berbasis Islam dapat meningkatkan pemahaman ilmu psikologi terhadap umat muslim, khususnya muslim Indonesia. Oleh karena itu, perumusan konsep dan konstruk religiusitas yang berbasis Islam diperlukan. Ini sejalan dengan pandangan Cohen, *et al.* yang menyebutkan perlunya dikembangkan alat ukur yang spesifik berdasarkan konteks agama tertentu. Selama ini konstruk religiusitas dan spiritualitas dikembangkan dari konsep

yang berkembang dalam agama Nasrani di Barat serta umumnya menggunakan sampel masyarakat Barat. Artinya konsep-konsep tersebut dapat saja tidak sejalan dengan konsep yang berkembang dalam prinsip-prinsip yang digunakan dalam masyarakat muslim seperti di Indonesia.

C. Konstruk Religiusitas Islam

Dalam kajian psikologi empiris maka keakuratan teknik pengukuran merupakan satu masalah yang selalu menjadi perhatian, juga dalam kajian psikologi agama. Konstruk penelitian adalah operasionalisasi terhadap konsep tertentu. Konsep religiusitas harus diturunkan menjadi konstruk pengukuran yang reliable dan valid. Namun pada kenyataanya religiusitas yang semestinya menggambarkan keseluruhan penghayatan keagamaan seseorang telah mengalami penyempitan makna, menjadi sekedar menjadi sistem ideologi, organisasi, dan ritual (Pargament *et al.* (1997).[1]

Di sini tergambar bahwa agama menjadi dua entitas yang terpisah dengan spiritualitas karena umumnya spiritualitas didefinisikan sebagai suatu aspek yang sifatnya personal dan lebih berkonotasi positif dibandingkan pengertian religiusitas yang dipandang menghambat potensi kemanusiaan.

1 Religion is an organizational, ritualistic, and ideological system. The term "religion" is moving away from the broad context of both institution and individual and becoming a more narrow concept of only the institutional, and this ascribed alignment with the institutional has given religion a negative connotation as the institutional typically restricts human potential (Pargament, 1999).

"*spirituality refers to the personal, thoughtful, and affective aspects of beliefs and is becoming more popular than religion because this term indicates a freedom of individual expression and an ability to achieve our full potential* (Pargament, 1999).

Dapat dikatakan, hal ini merupakan pengaruh sekularisasi dalam masyarakat Barat (Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999). Hasil studi sosiologi komparatif mendapati perlunya pengukuran yang lebih baik mengenai religiusitas pada budaya non-Kristen dan non-Barat (Krauss, 2005), karena konsep yang berkembang dalam agama Nasrani di Barat serta umumnya menggunakan sampel masyarakat Barat. Artinya konsep-konsep tersebut dibangun atas dasar konsep filosofis masyarakat Barat sehingga dapat saja tidak sejalan dengan konsep yang berkembang dalam Islam. Dengan demikian, penelitian yang spesifik menggunakan konsep dan konstruk yang sesuai dengan umat Islam dibutuhkan agar dapat memberikan gambaran sebenarnya mengenai peran agama dalam kehidupan masyarakat muslim. Hal yang paling mendasar dari konsep beragama dalam Islam dengan beragama pada masyarakat barat (Kristen) saat ini yaitu bahwa dalam masyarakat muslim, berlaku konsep *kaffah,* artinya tidak terdapat pemisahan antara institusi dan individu, antara ritual dan spiritualitas saling berdampingan dan tidak dapat dipisahkan. Pembahasan mengenai konsep religiusitas sebagai satu kesatuan dapat memecahkan permasalahan definisi yang tidak jelas mengenai relasi/hubungan antara religusitas dan spiritualitas dalam ilmu psikologi.

Salah satu tujuan yang dirumuskan dalam penelitian ini adalah menemukan suatu teori komprehensif untuk menjelaskan kedua terminologi tersebut. Merujuk pada pandangan Cohen *et al.* yang menyebutkan perlunya skala atau konstruk yang spesifik budaya (termasuk keyakinan tertentu), serta Paul Priester yang menyarankan bagi peneliti psikologi yang akan meneliti religiusitas dalam masyarakat Islam, untuk mengembangkan instrumen yang digunakan untuk konteks budaya yang spesifik. Atas dasar ini, maka dibangun dan dikembangkan konstruk yang dilandasi falsafah dan sudut pandang Islam. Meski akan memiliki keterbatasan yaitu penggunaan konstruk ini kelak hanya dapat diterapkan dalam sampel masyarakat muslim, namun diharapkan perumusan kontruk yang berlandaskan Islam ini dapat menjelaskan keterkaitan religiusitas dan spriritualitas serta dinamika psikologis yang terjadi pada sampel muslim.

Untuk kesulitan mengenai apakah religiusitas dan spiritualitas merupakan satu konsep atau dua konsep terpisah maka peneliti mengambil pendekatan fungsional sebagai pemersatu kedua konsep tersebut.[2] Artinya fungsi kedua hal yaitu ritual dan spiritual; dipandang sebagai memiliki satu fungsi yang sama yaitu sebagai upaya individu untuk mendekatkan diri

2 Berdasarkan pengertian leksikal, kata *religiousity* berkaitan dengan *religion* yang berasal dari bahasa latin *religare* yang berarti mengikat (*to bind*) or *to connect* (*Oxford dictionaires).* Dengan demikian signifikansi ikatan ini adalah ikatan antara manusia dan penciptanya. *Religion* (agama) selanjutnya merujuk pada proses mengikat kembali atau menghubungkan kembali (Paloutzian, 1996).

pada yang Allah, menjadi jalan untuk mencapai ridha dan keberserahdirian pada kehendak Allah Swt. Dalam hal ini ritual/ibadah dan spiritualitas adalah total pengalaman beragama seseorang (aspek iman, ditunjukkan dengan motivasi untuk mencari ilmu dan pemahaman atas ayat-ayat al-Quran). Dengan makna ini maka fungsi agama adalah mengikat antara manusia dengan Tuhannya.

Konstruk religiusitas akan dibangun atas dasar substansi *al-dīn Islam* dalam hal ini landasan perumusan adalah Hadist berikut:

> "Ya Muhammad, beritahu aku tentang Islam." Lalu Rasulullah Saw. menjawab, "**Islam** ialah bersyahadat bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah dan Muhammad Rasulullah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa Ramadhan, dan mengerjakan haji apabila mampu." Kemudian dia bertanya lagi, "Kini beritahu aku tentang **Iman**." Rasulullah Saw. menjawab, "Beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhir dan beriman kepada qadar baik dan buruknya." Orang itu lantas berkata, "Benar. Kini beritahu aku tentang **Ihsan.**" Rasulullah berkata, "Beribadahlah kepada Allah seolah-olah Anda melihat-Nya walaupun Anda tidak melihat-Nya, karena sesungguhnya Allah melihat Anda

Atas dasar analisa hadis tersebut maka peneliti membuat rumusan model mengenai religiusitas Islam sebagai sebuah pengalaman individu terhadap substansi[3] *al-dīn al-Islam* yang terdiri dari tiga aspek:

---

3 Secara substansi, menurut Geertz (1964 dalam Beit Hallahmi & Argyle, 1997 hlm. 5), agama adalah sebuah ideologi, secara aktif berhubungan dengan upaya untuk mempertahankan pola keyakinan dan nilai-nilainya (*belief & value*), namun agama tidaklah sama dengan ideologi-ideologi lainnya. Agama adalah ideologi khusus, menyangkut komitmen unik individu, yang tanpa kehadiran bukti atau argument rasional. Dengan pengertian ini Beit Hallahmi & Argyle (1997) mendefinisikan substansi agama sebagai

1) Iman: Penghayatan dan pengalaman untuk menjalankan keyakinan agama Islam (*Islamic religious faith*) dalam kehidupan sehari-hari yang meliputi rukun iman.
2) Islam: Penghayatan dan pengalaman berserah diri dan menjalankan perintah Tuhan dalam keseharian melalui ibadah (tindakan ritual atau praktik ibadah), maupun dalam bermuamalah dan dalam pengambilan keputusan dalam keseharian
3) Ihsan: penghayatan dan pengalaman dekat dengan Allah yang dengan ini mampu menggerakan individu untuk menjaga tindakan dan hatinya berupaya untuk mendekatkan diri terhadap Allah melalui tindakan yang tidak tampak (covert/eksperiential) agar selalu dalam keadaan baik, perasaan kedekatan dengan Allah.

Pengalaman dan penghayatan terhadap substansi *al-dīn al-Islam* tersebut akan diuji dalam penelitian secara empiris dengan pertanyaan penelitian sebagai berikut: **"**Apakah konstruk keberagamaan Islam (religiusitas Islam) yang merupakan pengalaman dan penghayatan terhadap dimensi al-dīn al-Islam yang terdiri dari dimensi Iman, Islam dan Ihsan cocok dengan data empiris di lapangan?" Untuk menguji asumsi sebagaimana dikemukakan di atas, maka pertanyaan berikutnya yang akan dibuktikan adalah: "apakah kekuatan masing-masing aspek tertentu

---

sebuah sistem keyakinan terhadap Tuhan yang Maha Kuasa dan Suci, **serta praktik-praktik pemujaan atau ritual-ritual individu** yang diarahkan terhadap yang Maha Kuasa. Bandingkan dengan substansi *al-din al-Islam*.

dapat mempengaruhi secara berbeda terhadap tingkah laku yang terbentuk?"

Daftar Pustaka

Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. 1997. *The Psychology of Religious Behavior: Belief and Experience.* New York: Routledge

Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. 2003. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology, 54*, 377-402.

Fishbein, Harold D., 2002 Peer Prejudice and discrimitantion The Origins of Prejudice Second Edition Mahwah, New Jersey Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.

Kenneth I. Pargament. 1999. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No", *International Journal for the Psychology of Religion*, 9:1, 3-16

Nima S. Ganga & V. Raman Kutty (2013). Influence of religion, religiosity and spirituality of positif mental health of young people. *Mental Health, Religion & Culture*, 16:4.453-443, DOI: 10.1080/13674676.2012.697879

Piedmont, R. L., Ciarrochi, J. W., Dy-Liacco, G. S., & Williams, J. E. G. (2009). The empirical and conceptual value of the spiritual transcendence and religious involvement scales for personality research. *Psychology of Religion and Spirituality, 1(3), 162–179*.

Priester, Paul., Can a single instrument measure level of Islamic religiosity across divergent cultural

contextmelalui (melalui http://psyrelcul.ut.ac.ir/Article/foreign/10.pdf)

Robert A. Emmons & Raymond F. Paloutzian (2003) The Psychology of religion. *Annual. Review of Psychology*. 2003. 54:377–402. doi: 10.1146/annurev.psych.54.101601.145024

Schlehofer, Michele M., Allen M. Omoto, and Janice R. Adelman. 2008. ‘‘How Do ‘Religion’ and ‘Spirituality’ Differ?’’ *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(3):411–425.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousnessand Spirituality:

KESATUAN DALAM KEBHINEKAAN: PLURALISME DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Dr. M. Yusuf Wibisono

A. Pendahuluan

Kesatuan konsep kemanusiaan merupakan unsur asasi dalam setiap agama, setelah konsep ketuhanan. Ketika agama-agama itu mengajarkan tentang nilai-nilai kemanusiaan, di situ pula mengindikasikan universalitasnya. Menurut Islam, nilai kemanusian yang dihadirkan oleh agama-agama menandakan "benang merah" bahwa antar satu agama dengan agama lain berasal dari sumber yang sama yaitu dari Sang Pencipta (Q. S. 21: 92).[1] Kesamaan itu dari konsep Ke-Maha Tunggal-an Sang Pencipta (Q. S. 23: 52).[2] Setiap agama mempunyai esensi yang sama yaitu mengajarkan tentang kasih sayang, perdamaian, dan keadilan (Q .S. 42: 13). [3]

---

1 "Sungguh, (agama Tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah" (Q. S. al-Anbiya [21]: 92).

2 "Dan sungguh, (agama Tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu".

3 "... Aku beriman kepada Kitab yang diturunkan Allah dan Aku diperintahkan agar berlaku adil di antara kamu. Allah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami perbuatan kami dan bagi kamu perbuatan kamu. Tidak perlu ada pertengkaran antara kami dan

Selain itu, sikap mengakui eksistensi agama lain ialah bagian dari perintah Allah (Q. S. 109: 1-6). Sikap seperti inil yang dapat disebut sebagai pluralisme. Pluralisme bukan saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak agama lain untuk eksis, tapi juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada mereka atas dasar mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan yang hakiki (Q. S. 60: 8).[4]

Pluralisme pada dasarnya proses berkelanjutan dari sikap toleransi moral dan koeksistensi pasif. Jika sikap toleransi itu adalah kebiasaan menghargai perbedaan sekedarnya dipermukaan, sementara koeksistensi pasif adalah menerima keberadaan pihak lain, namun tidak mengekang munculnya konflik. Sedangkan pluralisme adalah, spirit untuk saling melindungi dan mengabsahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara sesama manusia baik sebagai pribadi maupun kelompok. Di samping itu pula, spirit pluralisme mengedepankan kerja sama demi membangun nilai-nilai kemanusiaan universal, dan memberikan kesempatan yang sama kepada pihak lain terutama hak-hak sipilnya atas nama warga bangsa, maupun warga dunia.

B. Pluralisme menurut Islam

kamu, Allah mengumpulakn antara kita dan kepada-Nyalah kita kembali" (Q. S. Asyura [42]: 13).

4 "Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusirmu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil" (Q. S. al-Mumtahanah [60]: 8).

Dalam Islam, pluralisme merupakan:

1. **Mekanisme Pengawasan dan Pengimbangan**
   Q. S. al-Baqarah (2): 51 “Sekirannya Tuhan tidak menahan satu golongan terhadap golongan lain, niscaya bumi ini akan musnah. Tetapi Tuhan penuh karunia atas semesta alam”.

Maknanya, pada dasarnya manusia selalu dalam keadaan ingin saling menundukkan satu sama lain, yaitu sikap menguasasi dan hegemoni. Oleh karena itu, Tuhan memberikan petunjuk untuk saling mengendalikan hasrat menguasai dan hegemoni dengan mekansisme pengawasan melalui para utusan-Nya. Tuhan menurunkan utusan-Nya (Nabi, atau agamawan) untuk mengatur mekanisme pengawasan agar tidak terjadi hegemoni antar sesama manusia.

Selain pengawasan, diperlukan pula pengimbangan antar sesama manusia untuk memelihara keutuhan bumi dan merupakan salah satu wujud ke-Mahamurah-an Tuhan kepada umat manusia. Rekayasa Tuhan untuk saling mengimbangi segolongan manusia dengan golongan lainnya, agar terjadi ketertiban sosial dan terhindar dari ke-musnahan bumi. Alhasil, spirit pluralisme menjadi bagian terpenting untuk seluruh umat manusia sebagai modal koeksistensi damai antar mereka. Oleh karena itu, pluralisme ialah sebuah proses hukum alam (*Sunatullah)* yang tidak akan pernah berubah dan tidak mungkin diabaikan ataupun dihindari.

2. **Kehendak Tuhan Akan Perbedaan**

(a) Q. S. al-Ma'idah (5): 48. "...Kalaulah Tuhan menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (golongan) saja, tetapi Tuhan hendak menguji kamu akan karunia (perbedaan) yang telah diberikan-Nya pada Tuhan kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan".
(b) Q. S. Ibrahim (14): 4. "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka...".

Pada hakikatnya agama-agama punya esensi yang sama, terutama yang terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan. Tapi dalam konteks tertentu, Tuhan pun menetapkan jalan (*syariah*) dan cara (*minhaj*) yang berbeda-beda. Perbedaan ini secara teologis dikehendaki oleh Tuhan sesuai dalam al-Qur'an (5: 48). Dengan perbedaan itu, Tuhan menghendaki satu sama lain saling berlomba-lomba dalam kebaikan yang pada gilirannya saling menebarkan kasih sayang. Pada akhirnya, kelak hanya Tuhan lah tempat kembali seluruh umat manusia dan sekaligus yang akan menjelaskan hakikat adanya perbedaan-perbedaan itu. Dengan begitu, bukan hanya kesatuan semata yang merupakan esensi agama-agama, tetapi perbedaan pun merupakan kenyataan yang harus diakui dan dihormati, bahkan dikembangkan untuk kebaikan bersama. Sebab, tidak mungkin Tuhan menciptakan persamaan saja tanpa perbedaan. Filosofinya, karena dengan perbedaanlah bisa membedakan antara Sang Pencipta (Khaliq) dengan yang diciptakan (makhluq).

Seperti perbedaan yang terkait dengan ritus dan simbol-simbol keagamaan, dalam al-Qur'an disebutkan bahwa setiap umat telah ditetapkan oleh Tuhan dalam hal ritual-ritual keagamaan atau *mansak* (jamak: *manasik*) yang harus mereka laksanakan (Q. S. 22: 34 & 67).[5] Menurut Budi Munawar Rahman, setiap umat mempunyai *wijhah* (titik "orientasi", tempat mengarahkan diri), yang disimbolkan dalam konsep tentang tempat suci, waktu suci, hari suci dan seterusnya. Konsep ini dipopulerkan dalam fenomenologi agama sebagai "Gagasan tentang Yang Suci" oleh Mircea Eliade.[6]

Al-Qur'an menegaskan bahwa, agar manusia tidak perlu mempersoalkan adanya *wijhah* untuk masing-masing golongan itu, karena yang penting ialah manusia berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan (*fastabiq-û'l-khayrât*). Di mana pun manusia berada, Allah nanti akan mengumpulkan semua mereka menjadi satu (*jamî'an*). Jadi, disini ada argumen untuk "kesatuan" dan "keberbedaan" agama-agama

5 "Dan bagi setiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan (qurban), agar mereka menyebut nama Allah atas rezeki yang dikaruniakan Allah kepada mereka berupa hewan ternak. Maka Tuhanmu ialah Tuhan Yang Maha Esa, karena itu berserahdirilah kamu kepada-Nya. Dan sampaikanlah (Muhammad) kabar gembira kepada orang-orang yang tunduk patuh (kepada Allah)" (Q. S. al-Hajj [22]: 34)."Bagi setiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang (harus) mereka amalkan, maka tidak sepantasnya mereka berbantahan dengan engkau dalam urusan (syariat) ini, dan seruhlah (mereka) kepada Tuhanmu. Sungguh, engkau (Muhammad) berada di jalan yang lurus" (Q. S. al-Hajj [22]: 67).

6 Lihat Budi Munawar Rahman dalam Pengatar buku M. Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Quran, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*, Jakarta, Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

sekaligus. Dan keduanya mempunyai makna yang penting dalam memecahkan masalah hubungan antaragama.[7] Untuk itu, tidak menjadi keharusan menetapkan kesamaan dalam hal ritual keagamaan di antara agama-agama yang ada. Perbedaan-perbedaan tersebut dapat dikelola menjadi bagian dari dinamika seiring ragam corak budaya masing-masing agama dilahirkan. Hal ini seiring dengan ajaran Islam yang mempertegas bahwa Tuhan mengutus rasul dan nabinya melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya (Q. S. Ibrahim [14]: 4). Artinya, perbedaan itu bisa jadi dikarenakan pengaruh budaya lokal yang melingkupinya. Sebab prinsipnya, tidak ada satupun agama di dunia ini yang vacum budaya.

Perbedaan atau keragaman ini bukan untuk dijadikan menilai kebenaran bersifat "klaim mutlak" yang berakibat menafikan dan menghakimi kehadiran agama atau golongan lain. Akan tetapi penilaian kebenaran, hakikatnya diserahkan pada Tuhan sebagai Maha Hakim (Q. S. 2: 113).[8] Karena setiap golongan atau agama berhak menilai (klaim) kebenaran masing-masing ajarannya tanpa harus menafikan keberadaan agama lain yang punya klaim kebenaran yang sama.

3. Mengedepankan Spirit Dialog

---

7 *Ibid*.

8 "……dan orang Yahudi berkata, "orang Nasrani itu tidak memiliki sesuatu (pegangan)," dan orang-orang Nasrani (juga) berkata, "Orang-orang Yahudi tidak memiliki sesuatu (pegangan), "padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu, berkata seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari Kiamat, tentang apa yang mereka perselisihkan" (Q. S. al-Baqarah [2]: 113).

> Q. S. al-Nahl: 125. “Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdialoglah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk”.

Dalam konteks relasi antaragama, Islam memerintahkan untuk membuka ruang dialog. Dialog yang dimaksud adalah mendiskusikan selain persamaan, juga perbedaannya dalam rangka mencari titik temu antar satu sama lain. Proses dialognya pun dengan cara yang masuk akal dan tetap menjunjung tinggi martabat dan kehormatan masing-masing sebagai wujud pengakuan kemajemukan (kebhinekaan). Untuk urusan-urusan duniawi, mereka dapat mencari solusinya dengan cara-cara musyawarah atau suara terbanyak (demokrasi), namun urusan pilihan keyakinan teologis, setiap manusia harus mendapatkan atmosfir kebebasan untuk memilihnya. Artinya, tidak ada unsur pemaksaan dalam hal keyakinan teologis berdasarkan suara terbanyak.

Dialog antar agama atau golongan yang berbeda dapat diarahkan pada tema-tema “kebhinekaan”, sekaligus menepis semangat pemaksaan yang cenderung tidak adil. Untuk itu seperti yang diperintahkan oleh Tuhan dalam al-Qur’an, perlu adanya proses dialog yang konstruktif baik dari aspek metode maupun etika. Dengan begitu, proses dialog yang bermartabat seperti itu tidak memberikan ruang bagi

mereka yang selalu mengedepankan pendapatnya lah yang paling benar secara mutlak, dan seakan mewakili seluruh kebenaran di jagat raya ini.

Klaim kebenaran setiap agama atau golongan dapat ditolerir sejauh tidak menafikan kehadiran "yang lain" sebagai realitas yang mesti dihormati dan diakui keberadaannya. Klaim kebenaran bukan dijadikan sebagai sarana melenyapkan keberadaan "yang lain" dari muka bumi. Menjadi persoalan pelik dalam perjumpaan antar agama atau golongan ketika sudah terbersit klaim kebenaran "mutlak" hanya dipihaknya. Padahal kebenaran mutlak hanya milik Tuhan Sang Pencipta. Logikanya, jika seseorang atau golongan tertentu yang merasa menggenggam kebenaran mutlak, tanpa disadari ia menjadikan dirinya sebagai "tuhan-tuhan kecil" yang naif.

Dengan dialog, klaim kebenaran "mutlak" dapat diminimalisir dan menuju pada spirit klaim kebenaran subyektif sesuai dengan keyakinannya, sembari menyerahkan sepenuhnya nanti pada "pengadilan" Tuhan sebagai Maha Hakim. Manusia tidak memiliki otoritas menghakimi sesama atas dasar pemahaman dan keyakinan subyektifnya. Oleh karena itu, dalam ikhtiar pencarian titik temu menjadi kaharusan mengedepankan dialog konstruktif dan beretika demi merajut keberlangsungan kehidupan masa depan umat manusia. Tanpa itu, umat manusia akan teran-cam populasinya dan tinggal menunggu masa-masa kepunahannya di muka bumi ini. Dalam hal ini seiring pernyataan Hans Kung, *"No peace among the nations without peace the religions; No peace among religions without dialog between the religions; No dialogue*

between religions without investigating the foundation of the religions".[9]

4. Filosofi Pembebasan

Q. S. al-Baqarah: 148. "dan setiap umat mempunyai kiblat yang dia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah dalam kebaikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sungguh Allah Mahakuasa atas segala sesuatu".

Makna tersirat dari ayat di atas menegaskan bahwa, prinsip pluralitas itu terefleksi dalam etos berlomba-lomba berbuat kebaikan di muka bumi. Untuk mewujudkan hal itu diperlukan filosofi pembebasan dalam berkeyakinan (beragama). Menurut Islam, setiap manusia berhak (bebas) memilih agama yang diyakini. Tidak ada tekanan dan paksaan dari luar dirinya untuk sebuah keyakinan yang dianut.[10] Dengan begitu, spirit pembebasan menjadi bagian yang terpenting dalam Islam dengan memprioritaskan berbuat kebajikan secara koeksistensi damai, dan berkeadilan.

Pada dasarnya, Islam memberikan tawaran prinsip-prinsip umum untuk cara hidup secara individu, keluarga, sosial, negara termasuk dunia demi

9 Lihat Hans Kung, "Jalan Dialog dan Perspektif Muslim", CRCS-UGM, Yogjakarta, t.th.

10 "Tidak ada paksaan dalam menganut agama, sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar pada thogut dan beriman kepada Allah, maka sungguh dia telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha mendengar dan Maha Mengetahui" (Q. S. al-Baqarah [2]: 256).

menjamin terjaganya stabilitas, perdamaian, dan keadilan. Namun, Islam tidak selalu menguraikan secara detil dan teknis, dikarenakan terdapat hal-hal yang menyangkut keadaan ruang dan waktu. Artinya, manusia diberikan kebebasan "menterjemahkan" prinsip-prinsip tersebut sesuai dengan perubahan yang ada di berbagai tempat. Islam mengabsahkan ruang yang luas bagi kreativitas akal manusia untuk merespon perubahan-perubahan yang berkembang. Hal ini didasarkankan bahwa akal manusia merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan dan dikembangkan sesuai dengan kehendak-Nya.

Berdasarkan hal di atas semakin menguatkan bahwa pesan Islam akan pluralisme sebagai filosofi pembebasan manusia dari perilaku dehumanisasi atau eksploitasi manusia atas manusia. Pesan tersebut disampaikan oleh para utusan atau nabi-Nya kepada para pengikutnya. Islam pun menegaskan setiap kaum atau golongan mempunyai nabi, dan tidak ada satu pun umat atau golongan, kecuali telah pernah hadir kepadanya seorang pemberi peringatan yang membebaskan.[11] Para nabi diperintahkan Tuhan selain pemberi peringatan, juga sebagai pembawa kabar gembira.[12] Dengan demikian, peran dan fungsi kenabian di sini

11 "Dan sungguh, Kami telah mengutus seseorang rasul untuk setiap umat (agar menyerukan), "Sembahlah Allah, dan jauhilah Thogut, kemudian di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang tetap dalam kesesatan. Maka berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan" (Q. S. al-Nahl [16]: 36).

12 "Sungguh, Kami mengutus engkau dengan membawa kebenaran, sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada satupun umat melainkan di sana telah datang seorang pemberi peringatan" (Q. S. Fatir [35]: 24).

adalah membebaskan umat manusia dari ketertindasan, ketidakadilan, dan kejahatan kemanusiaan.

Para rasul itu diutus dengan bahasa kaumnya masing-masing (Q. S. 14: 4),[13] namun semuanya dengan tujuan yang sama, yaitu—menurut istilah Cak Nur (Nurcholish Madjid) dan Fathi Osman yang dikutip Budi Munawar Rahman—mengajak umat manusia untuk "menempuh jalan kebenaran", dengan inti pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa dan kewajiban menghambakan diri (beribadat) hanya kepada-Nya (Q. S. 21: 25).[14] Selain ajaran pokok Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*) itu, para rasul dan nabi juga menyerukan perlawanan kepada *thâghût*, yakni kekuatan jahat dan zalim (Q. S. 16: 36), sebagai suatu segi ajaran sosial keagamaan yang membebaskan. Kaum beriman harus percaya kepada seluruh nabi dan rasul, tanpa membeda-bedakan seorang pun dari lainnya, dengan sikap berserah diri (*islâm*) kepada Tuhan (Q. S. 2: 136, 285, dan 3: 84).[15] Oleh karena itu

13 "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa (budaya) kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka…" (Q. S. Ibrahim [14]: 4).

14 "Dan Kami telah mengutus seorang rasul sebelum engkau (Muhammad), melainkan Kami wahyukan kepadanya, bahwa tidak tuhan (yang berhak disembah) selain Aku, maka sembahlah Aku"(Q. S. al-Anbiya [21]: 25).

15 "Katakanlah, Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada Musa, dan Isa serta kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya". (Q. S. al-Baqarah [2]: 136)."Rasul (Muhammad) beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya (al-Quran) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman.

sangat jelas, bahwa tidak ada perbedaan substansial antara satu agama dengan agama lain di hadapan Tuhan. Inilah yang oleh kaum pluralis disebut sebagai "argumen kesetaraan kaum beriman" di hadapan Tuhan.[16]

5. Pengakuan Eksistensi "yang lain"

Q. S. al-Kafirun (109): 3-6) "...dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku".

Dalam konteks ini, Islam mengakui keberadaan "yang lain" yang berbeda. Pengakuan ini menunjukkan sikap pluralisme dalam Islam yang sekaligus menolak sikap sektarian, parokial dan komunalistik berlebihan. Karena boleh jadi di antara agama atau golongan "yang lain" terdapat nilai-nilai kebenaran yang dianutnya. Seperti yang disinggung dalam al-Quran Surat al-Baqarah (2): 62. "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasra-

---

Semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata), "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya. "Dan mereka berkata, Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami Ya Tuhan kami, dan kepada-Mu tempat (kami) kembali." (Q. S. al-Baqarah [2]: 285).
"Katakanlah (Muhammad), "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa, dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya kami beserah diri". (Q. S. Ali Imran [3]: 84.

16 Budi Munawar Rahman, *Ibid.* hal.xxiv.

ni dan orang-orang Sabi'in, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir dan melakukan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih".

Sikap mengakui eksistensi agama lain adalah bagian dari perintah Tuhan seperti yang dinyatakan dalam al-Quran (109: 1-6). Sikap seperti inilah yang dapat dikatagorikan sebagai pluralisme. Hal ini mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak agama lain dengan berkoeksistensi damai, tapi juga mengandung makna kesedian berlaku adil kepada mereka atas dasar mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan sejati. Karena berlaku adil tanpa pandang agama, atau golongan manapun adalah perilaku mulia yang dicintai oleh Tuhan. Hal itupun berlaku sebaliknya. Gagasan ini diperkuat oleh dalil al-Qur'an, "Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusirmu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil" (Q. S. al-Mumtahanah [60]: 8).

C. Penutup

Prinsip dasar dalam Islam setelah *Tawhid* (monotheis), adalah etos *Rahmatan lil alamin* (menebar kasih-sayang di seluruh alam), sebagai ekspresi *amal shaleh* (kerja kemanusiaan). Menebar kasih sayang ini adalah wujud lain dari semangat pluralisme yang di dalamnya terdapat spirit

kemanusiaan universal, dengan menjunjung tinggi keragaman yang ada, terutama dalam konteks keindonesian.

Alhasil, pluralisme merupakan suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan (*checks and balances)*. Dalam al-Quran disebutkan, bahwa Tuhan menciptakan mekanisme pengawasan dan pengimbangan antar sesama manusia untuk memelihara keutuhan bumi dan merupakan salah satu wujud ke-Mahamurah-an Tuhan kepada umat manusia. Jikalau Tuhan tidak mengimbangi segolongan manusia dengan golongan lain, pastilah bumi ini akan segera musnah. Akan tetapi Tuhan mempunyai kemurahan yang melimpah kepada seluruh Alam, agar bumi dan isinya tetap terjaga dengan baik. Jadi di sinilah perlunya prinsip pluralisme menjadi bagian terpenting untuk seluruh umat manusia sebagai modal koeksitensi damai di muka bumi. Dan sesungguhnya pluralisme adalah sebuah proses hukum alam (*Sunatullah*) yang tidak akan berubah – konsekuensinya, tidak mungkin diabaikan ataupun diingkari.

Selanjutnya, tidak ada kalimat yang indah dalam hidup ini kecuali kalimat “indahnya kebersamaan” di republik yang kaya dengan keanekaragaman budaya dan agama. Hal ini dalam rangka mewujudkan dan mengembangkan konsep negara Indonesia yang lebih demokratis dan pluralis – bukan menghidupkan budaya feodal, parokial dan eksklusif.

Terakhir, untuk mengawal ke arah Indonesia yang lebih demokratis, dan menghargai kebhinekaan yang otentik, serta berkeadaban -- semua warga bangsa

tanpa terkecuali memelihara semangat koeksitensi damai yang berkeadilan. Tanpa modal itu, dapat dipastikan republik ini akan menemukan keadaan carut-marut yang tak berkesudahan. Oleh karenanya, diperlukan keseriusan dalam mewujudkan spirit kesatuan dalam kebhinekaan atau kesepakatan dalam perbedaan dengan didukung penuh terutama oleh para tokoh agamawan, cendekiawan, dan negara (pemerintah). *Wallahu a'lam.*

Daftar Pustaka

Al-Qu'an al-Karim.

Budhi Mnawar Rahman. 2012. "Pengatar" dalam buku M. Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Quran, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi.

Hans Kung. t.th. "Jalan Dialog dan Perspektif Muslim". Yogjakarta: CRCS-UGM,

PERUMUSAN KAJIAN PSIKOLOGI MENGENAI TOLERANSI PADA MASYARAKAT INDONESIA

Dr. Fridayanti, M.Psy.

A. Pendahuluan

Keberagaman dan toleransi adalah dua kata yang tidak dapat dipisahkan. Toleransi hadir karena adanya keberagaman. Toleransi hadir ketika dua atau lebih individu atau kelompok yang berbeda berinteraksi dalam lingkungan. Perbedaan dapat menyangkut jenis kelamin, usia, etnis, bahasa, budaya dan agama. Bila dunia ini tidak beragam dan hanya terdiri dari satu kelompok masyarakat, satu kelompok etnis, budaya, bahasa atau agama, maka dapat dipastikan tidak diperlukan apa yang kita sebut sebagai toleransi. Secara faktual, Indonesia adalah bangsa yang beragam, dengan demikian maka toleransi adalah suatu yang penting dan menjadi bagian dari keseharian dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Toleransi penting untuk keberlangsungan masyarakat Indonesia yang damai dan selaras Menurut Readon toleransi adalah tanggung jawab paling utama dari masyarakat yang beragam (1997 hal 28, dikutip dari W. Schirmer, L. Weidenstedt & W. Reich, 2012)

Tulisan ini ditujukan untuk membuat rumusan mengenai kajian toleransi dan keberagama dalam bidang psikologi di Indonesia. Pada bagian awal dijelaskan pengertian keberagaman dan posisi kajian toleransi dalam bidang psikologi. Bagian selanjutnya membahas pengertian toleransi yang berkembang dewasa ini dan kemudian dibahas bagaimana psikologi dapat melakukan kajian yang ilmiah terhadap toleransi di Indonesia. Bagian akhir berisi diskusi mengenai upa-ya-upaya untuk melakukan kajian yang komprehensif mengenai toleransi di Indonesia.

Dengan situasi sosial di mana informasi dengan sangat cepat sampai di hadapan kita saat ini, situasi sosial masyarakat Indonesia saat ini semakin menunjukkan kompleksitas dan menjadi tantangan untuk dikaji secara ilmiah. Psikologi sebagai salah satu kajian ilmiah yang objektif berpotensi menyumbang data dan riset empiris untuk memberi wawasan dan sudut pandang baru terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan, khususnya masalah-masalah sosial masyarakat Indonesia.

1. Keberagaman dan Bidang Kajian Psikologi

Kajian mengenai toleransi selalu ditempatkan dalam konteks keberagaman. Dengan demikian, sebelum membahas mengenai toleransi,maka para ahli dan peneliti psikologi di Indonesia perlu mengetahui dan memahami terlebih dahulu posisi kajian mengenai keberagaman bidang ilmu psikologi. Keberagaman oleh Verkuyten (dalam Crisp, 2010) dikelompokkan dalam topik psikologi sosial sekaligus

psikologi budaya yang berhubungan dengan sikap antar kelompok.

Globalisasi telah meningkatkan kesadaran mengenai fakta keragaman budaya. Untuk Indonesia yang multi budaya maka tema keragaman semestinya menjadi tema penting tidak terkecuali bagi para ahli dan peneliti psikologi di Indonesia. Kepentingan mengkaji tema multi budaya telah dirasakan oleh komunitas psikologi Internasional. Belakangan ini ilmu psikologi mengembangkan pendekatan yang dikenal sebagai kajian psikologi multikultural. Kajian ini semakin terasa penting dengan situasi dunia yang memungkinkan semakin cepatnya perpindahan budaya baik secara fisik maupun non fisik. Terhadap pentingnya kajian multikultural, Paul Pedersen (1998) seorang psikolog multikultural yang berpengaruh bahkan mengajukan ide bahwa multikulturalisme adalah kekuatan keempat dalam psikologi setelah *psychoanalysis, behaviorism, and humanism*. Dalam hal ini, Pedersen tidak memandang pendekatan multikultural menggantikan tiga pendekatan sebelumnya, tapi lebih pada menambahkan dimensi keempat untuk ilmu psikologi sebagai suplemen, dan idealnya sebagai penguat bagi tiga pendekatan sebelumnya. Dia berpendapat bahwa dengan menempatkan multikulturalisme sebagai kekuatan keempat akan dapat mengeksplorasi kemungkinan bahwa psikologi akan bergerak membangun teori multikultural yang mengakui konsekuensi dari masing-masing konteks budaya Dengan menempatkan psikologi multikuturalis sebagai kekuatan keempat maka akan menjadi suatu

tantangan bagi semua pihak untuk mengakui bahwa semua tingkah laku dapat terjadi dalam konteks budaya. Pedersen dan psikolog multikultural lainnya mempercayai bahwa tidak lagi mungkin untuk psikolog mengabaikan budaya mereka sendiri dan budaya dari klien serta dari partisipan riset. Tujuan utama psikologi multikultural adalah menyakinkan psikologi umum bahwa budaya adalah kontributor penting dalam tingkah laku, pikiran dan perasaan. Dengan demikian menempatkan multikulturalisme sebagai kekuatan keempat dalam psikologi adalah upaya untuk menempatkannya budaya sebagai pusat studi psikologi

Bidang psikologi multikultural semakin berkembang pesat terutama di Amerika. Asosiasi Psikologi Multikultural (*Multicultural Psychological Association/MPA*) telah dibentuk pada tahhu 1993 di Amerika. Perkembangan terbaru adalah terbitnya buku yang berjudul APA *Handbook of Multicultural Psychology* (2014)

2. Pengertian Keberagaman

Budaya menggambarkan keadaan sekelompok individu atau masyarakat yang khas dan beragam, yang dicirikan oleh kebiasaan, tingkah laku, dan nilai yang diwariskan atau diteruskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Terdapat beragam budaya di dunia dan pada masyarakat kita sendiri, Indonesia. Dalam konteks kajian psikologi, keberagaman (*diversity*) dapat didefinisikan sebagai karakteristik dari pengelompokkan sosial yang merefleksikan

tingkatan atau level perbedaan objektif atau subjektif antara orang-orang dalam kelompok (Van Knippenberg & Schippers, 2007, p. 519). Karena keberagaman dapat berada pada level subjektif dan objektif, maka terdapat dua level keberagaman sebagaimana dikemukakan oleh Webber & Donahue, 2001 (dalam Moore, Thomas W.), yaitu: (1) Keberagaman tingkat permukaan (s*urface level diversity*) yang merupakan keberagaman yang menyangkut perbedaan-perbedaan yang dengan mudah dapat diobservasi (Jackson, Stone, & Alvarez, 1993). Penelitian pada level permukaan ditunjukkan melalui kajian yang berhubungan dengan keberagaman usia, jenis kelamin, ataupun ras atau etnis. Penelitian tentang keberagaman dalam kajian psikologi telah banyak diteliti pada level ini (Harrison, Price, & Bell, 1998; Martins, Milliken, & Wiesenfeld, 2003); (2) Pada tingkat atau level kedua adalah keberagaman yang lebih dalam (*deep level diversity*). Keberagaman ini didefinikan sebagai karakterisitik individual yang dapat dijelaskan sebagai sikap, nilai, dan atau keyakinan (*belief*) seseorang (Harrison *et al.*, 1998). Bentuk keberagaman ini terdiri dari perbedaan individual yang dapat dikategorisasikan sebagai sikap, nilai dan keyakinan (Harrison *et al.,* 1998, p. 98).

3. Keberagaman Beragama

Salah satu tantangan mengkaji keberagaman adalah berkaitan dengan keberagaman dalam beragama. Keberagaman yang berada pada level dalam adalah keberagaman yang menyangkut

pengalaman beragama. Hill *et al.* (1998: 2000) mendefinsikan keberagamaan (religiusitas) melalui sikap, nilai, perasaan, pikiran, pengalaman dan tingkah laku (*attitudes, values, beliefs, feelings, thoughts, experiences, and or behaviors*). Dengan pengertian ini maka religiusitas dapat dikategorisasikan sebagai *deep-level diversity*. Ini dipertegas oleh King (2006) bahwa salah satu keberagaman level dalam adalah keberagaman beragama. Keberagaman beragama termasuk dalam keberagaman yang bersifat subjektif karena tidak secara langsung dapat diamati. Beragama dapat menjadi salah satu kekuatan yang paling kuat dalam masyarakat. Termasuk dalam masyarakat Indonesia.

B. Kajian Psikologi Mengenai Relasi antar Kelompok

Upaya untuk melakukan kajian mengenai relasi antar kelompok telah banyak dilakukan oleh kalangan ahli dan peneliti psikologi. Untuk kajian seperti itu diperlukan kajian mengenai toleransi. Tolerasi adalah kompetensi sosial positif dan bagi masyarakat Indonesia yang beragam. Garreta Bochaca menyebut toleransi sebagai sebuah sikap positif antar budaya (2006: 268). Menurut Verkuyten terdapat dua pendekatan dalam relasi antar kelommpok, yang pertama adalah toleransi dan yang kedua adalah multikulturalisme.

1. Toleransi

Kajian tentang toleransi seringkali dihindari karena dianggap sebagai suatu hal yang sensitif, khususnya bila membicarakan toleransi antar umat beragama. Seringkali diskusi mengenai toleransi berakhir dengan perdebatan yang tidak berkesudahan. Salah satu sumber perdebatan adalah perbedaan pengertian mengenai toleransi. Toleransi memiliki makna yang berbeda dalam berbagai bahasan sejarah, tradisi, budaya, dan ideologi (W. Schirmer, L. Weidenstedt & W. Reich, 2012). Toleransi adalah relasi antar kelompok yang berbeda. Perbedaan pengertian dapat merujuk pada asal mula munculnya konsep toleransi itu sendiri dan reaksi terhadap perkembangan kondisi beragama pada masa lalu.

Kata toleransi dalam sejarahnya muncul dari konflik dan kekerasan pada agama Kristen di Barat pada masa lalu. Kata ini berakar dari pengalaman mengenai perang agama antara Kristen dan agama pagan di Eropa pada abad ke 16 dan 17. Kata toleransi berasal dari kata bahasa latin *tolerare* yang artinya menahan (*tolerantia*), dan yang berarti pula sebagai menahan (*forebearance).* Dalam bahasa Latin toleransi (*tolerare*) dapat diartikan sebagai *'suffering', 'bearing', 'putting up with*'. Dengan pengertian ini maka kata toleransi sering dianggap sebagai kondisi tidak menerima kehadiran atau keberadaan orang atau sesuatu objek yang berbeda dengan dirinya. Kata toleransi sering mengindikasilan adanya sikap mencela terhadap objek toleransi, yang tidak sepenuhnya disetujui. Artinya kata ini berimplikasi bahwa terdapat kondisi atau perasaan tidak suka, secara diam-diam

menderita terhadap kehadiran objek yang tidak disukai. Kata kuci dari pengertian klasik mengenai toleransi adalah ‘menahan diri’.

2. Pluralisme

Saat ini beberapa penolakan mengenai definisi toleransi di antaranya karena pengertian toleransi klasik dianggap tidak memadai lagi (Oberdiek, 2001) dan belakangan berkembang pendekatan pluralisme atau multikulturalisme (sering disebut juga sebagai toleransi neo klasik). Pluralisme atau multikulturalisme (di sini perlu dibedakan dengan multikulturalisme sebagai sebuah kebijakan negara yang memberi kesempatan dan hak hidup terhadap budaya yang berbeda) berfokus kepada pengenalan dan dukungan aktif terhadap perbedaan kelompok. Penganjur multikulturalisme menyebutkan bahwa toleransi - sebagaimana pengertian klasik dengan pengertian menahan diri dan mengandung konotasi dendam- tidaklah memadai untuk menyelesaikan masalah prasangka dan diskriminasi, dan multikulturalisme harus melibatkan dukungan aktif bagi perbedaan budaya, bahwa perbedaan tidak dihilangkan atau dieleminasi tapi dikenali dan dihargai. Apa yang dibutuhkan dalam masyarakat plural atau multi budaya adalah apresiasi positif terhadap perbedaan. Dengan pengertian mengenai apresiasi positif ini maka, terjadi perubahan sudut pandang dan perspektif kondisi pasif menuju aktif, dari menahan diri menuju menerima. Pandangan pluralisme menyarankan individu untuk menerima secara penuh, perasaan, fikiran dan tindakan, meskipun bukan dirinya sendiri.

Oberdiek menyebut pola ini sebagai suatu proses adopsi (Oberdiek, 2001). Pandangan multikulturalisme menuntut warganya untuk berpikiran terbuka dan empati terhadap perbedaan. Pandangan ini menganggap bahwa setiap keyakinan, nilai, dan gaya hidup, adalah setara. Dengan demikian, selain tiap orang memiliki *belief*, dalam pandangan pluralisme semua *belief* dipandang setara (Helmbock, 1996 hlm. 2). Semua nilai setara, semua gaya hidup setara, dan persepsi mengenai kebenaran juga setara.

3. Kritik terhadap Pendekatan Toleransi Klasik dan Pluralisme

Kedua konsep di atas, yaitu toleransi klasik dan pluralisme, pada dasarnya tidak sesuai dengan falsafah, nilai, dan kondisi masyarakat Indonesia. Konsep toleransi klasik yang dicirikan dengan upaya menahan diri sambil merasa dendam tidak mengarahkan pada kedamaian, berpotensi untuk 'meledak' karena di dalamnya terdapat unsur keter-paksaan untuk tinggal dan hidup bersama. Menerima orang yang berbeda sambil merasa terdesak, disertai sikap acuh dan mengabaikan dapat mengarah pada situasi semakin memburuk dan menyimpan bom waktu yang dapat meledak sewaktu-waktu. Konsep toleransi klasik yang bersifat pasif juga tidak memberi jawaban untuk meningkatkan kualitas kehidupan berbangsa dan bernegara. Adapun konsep pluralisme, yang menerima keyakinan agama lain sebagai sesuatu yang benar, juga tidak dapat menjadi solusi bagi orang yang menjadikan agama sebagai pegangan hidupnya. Pendekatan menerima semua keyakinan sebagai

benar dan setara berpotensi untuk membingungkan bila dikaitkan dengan keyakinan agama dan Tuhan. Kedua prinsip ini, yaitu toleransi klasik dan pluralisme, perlu dikritisi karena tidak tepat untuk diterapkan di Indonesia karena masyarakat Indonesia sesungguhnya memiliki akar sejarah dan falsafah yang berbeda dengan masyarakat Barat.

Dalam hal Indonesia di mana sebagian besar masyarakatnya memiliki keyakinan agama, maka yang paling penting adalah adanya keyakinan akan agamanya sendiri sambil menghormati keyakinan dari orang dengan agama dan keyakinan yang berbeda. Setiap orang memiliki kesempatan untuk menyampaikan keyakinan terhadap suatu hal termasuk tentang agamanya. Dalam hal perlakuan terhadap mereka yang berbeda maka toleransi menyangkut upaya untuk memperlakukan mereka yang berbeda dengan kesopanan, martabat, dan penghargaan. Artinya, yang harus diperhatikan adalah bahwa toleransi itu menyangkut bagaimana kita memperlakukan orang lain dengan beradab, hormat, dan bermartabat, tanpa harus menerima praktek dan tindakan mereka yang menjadi objek toleransi.

Billante and Saunders (2002) yang telah melakukan studi literatur mengenai kata beradab menyarankan tiga elemen yang membentuk kata beradab. Elemen pertama adalah menghargai orang lain. Elemen kedua adalah tingkah laku dalam ruang publik ketika menghadapi orang asing (yang berbeda) dengan cinta dan tanpa kebencian. Elemen ketiga adalah pengendalian diri, dengan menempatkan kepentingan dan kebaikan masyarakat umum di atas

kepentingan minat pribadi. Dengan pandangan ini bila kita menyepakati pandangan bahwa toleransi menyangkut perlakuan terhadap orang lain secara bermartabat, maka toleransi paling tidak harus terdiri dari tiga elemen tersebut. Dengan menyepakati ini maka beberapa upaya, seperti *training,* program pendidikan, dan penelitian dapat diarahkan untuk mengembangkan hal ini dalam masyarakat.

Dalam hal riset terkait toleransi, maka setiap aspek dapat diteliti secara terpisah atau bersama-sama. Misalnya, terkait elemen pertama yaitu *respect* atau penghargaan. Ury (1999) menyebutkan bahwa toleransi adalah menunjukkan penghargaan (*respect*) terhadap kemanusiaan dalam setiap orang. Beberapa peneliti seperti W. Schirmer, L. Weidenstedt & W. Reich (2012) menyarankan untuk menggunakan kata penghargaan (*respect*) yang memiliki konotasi positif sebagai suatu saran untuk mengatasi jurang antara toleransi dan pluralisme. Bila Verkuyten menganggap kedua hal (toleransi dan pluralisme) sebagai dua pendekatan yang berbeda dan menunjukkan karakteristik ekstrim, maka ahli lain seperti Von Bergen mencoba melihat dalam perspektif lain. Von Bergen memandang toleransi sebagai sebuah kontinuum antara toleransi klasik dan pluralisme. Pandangan toleransi klasik diasosiasikan dengan kondisi menahan diri sambil merasa tidak nyaman dengan perbedaan sedangkan pluralisme diasosiasikan dengan upaya untuk menerima adanya perbedaan dan menekankan kesetaraan pandangan atau keyakinan (termasuk keyakinan agama), maka Von Bergen menekankan

posisi pertengahan. Toleransi otentik berada di antara toleransi klasik dan pluralisme, dan dicirikan dengan penghargaaan terhadap orang atau kelompok yang berbeda.

Individu dapat menjadi seseorang dengan toleransi otentik tanpa menerima keyakinan orang lain. jadi dalam toleransi otentik tidak berhubungan dengan menerima keyakinan orang lain, hanya pada hak mereka untuk memiliki keyakinan. Dalam toleransi otentik, individu harus inklusif terhadap orang lain, tapi tidak harus menerima dan bergabung dengan keyakinan dan tingkah laku orang lain. Dengan demikian toleransi otentik ini menunjukkan sifat yang lebih aktif dalam berinteraksi secara sosial dibandingkan dengan toleransi klasik, namun tidak turut terbawa dalam penerimaan kepercayaan kelompok lain. Untuk objek (orang atau kelompok orang) yang ditoleransi, maka mereka memiliki atau diberi kesempatan untuk menyampaikan keyakinannya. Ini menunjukkan bahwa toleransi otentik adalah mengenali hak orang lain untuk memiliki dan mengekspresikan pendapat mereka. Jika individu dapat belajar untuk menghargai hak setiap manusia untuk memiliki dan mengekspresikan pemahaman mereka mengenai keyakinannya,terlepas dari apakah kita setuju atau tidak setuju, maka setiap anggoa masyarakat, individu atau kelompok akan lebih dekat untuk hidup berdampingan dalam situasi yang beragam.

C. Perumusan Konstruk Penelitian dalam Mengkaji Toleransi

Operasionalisasi konsep menjadi konstruk adalah salah satu elemen penting dalam penelitian psikologi. Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa salah satu elemen toleransi adalah menyangkut penghargaan terhadap orang lain yang berbeda atau terhadap golongan minoritas. Namun, apakah penghargaan itu? Konsep penghargaan atau *respect* ini sebenarnya adalah konsep yang abstrak dan sulit dijelaskan. Kesulitan dalam menjelaskan secara operasional mengenai apa yang dimaksud menghargai atau penghargaan membuat kajian psikologi mengenai toleransi dan relasi antar kelompok sangat terbatas. Bila pun ada, maka kajian tersebut sifatnya deskriptif dan tidak menjelaskan kausalitas antar variabel. Tidak adanya kesepakatan dalam pengertian membuat metode dalam penelitian psikologi mengenai toleransi menjadi terbatas. Saat ini metode yang umumnya digunakan bersifat survey dengan standar sikap dan perilaku yang beragam antar satu lembaga dengan lembaga lain. Hal ini tentu berdampak terhadap sulitnya melakukan upaya intervensi untuk mengembangkan sikap dan tingkah laku toleran.

Upaya perumusan sikap dan atau tingkah laku toleran dapat dimulai dengan merujuk pada pengertian toleran sebagaimana dikemukakan di atas. Toleran menyangkut penghargaan terhadap orang lain yang beragam. Apa yang dimaksud dengan menghargai dan bagaimana mengukurnya, ini adalah salah satu tugas kajian ilmiah psikologi. Studi literatur tentang pengertian penghargaan atau menghargai orang atau kelompok orang yang berbeda tergolong

terbatas. Beberapa upaya untuk membuat konstruk mengenai penghargaan telah dilakukan oleh para ahli, misalnya dalam konteks sekolah (Langland, Lewis-Palmer & Fugai 1998), konteks keperawatan (Milton, 2005) namun belum terdapat kajian mengani penghargaan dalam konteks sosial kemasyarakatan, khususnya dalam konteks toleransi terhadap perbedaan.

Upaya mendefinsikan konsep penghargaan telah dilakukan oleh seperti J.R Frei & P.R Shaver (2002) yang membuat skala untuk mengukur penghargaan. Hanya saja skala ini dikembangkan berdasarkan konteks hubungan romantik dengan pasangan. Skala yang disebut sebagai *respect for partner scale* (RPS) merupakan skala unidimensi terdiri dari 45 pertanyaan. Skala unidimensi ini dikembangkan dari enam kualitas dari 'menghargai' yang dikembangkan oleh Lawrence-Lightfoot (1999 dalam Langdon 2007), yaitu (1) *empowerment*: memberi kesempatan orang lain untuk membuat keputusan sendiri, membangun kepercayaan diri mereka; (2) *healing*: menumbuhkan perasaan berharga; (3) dialog: komunikasi (4) rasa ingin tahu (*curiosity*), yaitu tertarik terhadap pikiran dan perasaan orang lain dan adanya perhatian (atensi). Skala pengukuran penghargaan juga dikembangkan oleh peneliti lain seperti Langdon & Preble (2003 dalam Langdon 2007) yang membuat skala terdiri dari empat dimensi. Konsepnya tentang penghargaan merujuk pada apa yang dikemukakan oleh Hedinger (1992 dalam Langdon, 2007). Skala penghargaan tersebut meliputi: (1) penghargaan sebagai kekuatan sosial; (2) penghargaan sebagai

aturan sosial; (3) penghargaan sebagai suatu bentuk perhatian (*caring*); dan (4) penghargaan sebagai penerimaan terhadap perbedaan.

Meski skala mengenai penghargaan ini yang dikembangkan oleh J.R Frei & P.R Shaver (2002) yang dirancang untuk konteks relasi interpersonal (pernikahan), Langdon & Preble (2003) merumuskan konstruk penghargaan dalam konteks iklim sekolah dan perilaku *bullying*, namun elemen-elemen penghargaan tersebut dapat dijadikan rujukan dalam pembuatan skala penghargaan terhadap orang atau kelompok yang berbeda. Skala ini kelak dapat dikembangkan menjadi skala toleransi yang merupakan konsep yang lebih luas. Pembuatan skala toleransi dalam konteks masyarakat yang beragam merupakan salah satu langkah dan upaya untuk melakukan kajian dan telaah toleransi pada masyarakat Indonesia.

D. Diskusi

Selama ini dalam kajian mengenai toleransi dapat diamati kecenderungan menjelaskan relasi antar kelompok dilakukan dengan metode survey dan berdasarkan kriteria yang berbeda-beda. Penelitian survey ini kebanyakan dilakukan oleh lembaga-lembaga tertentu, yang kadang dituding dan dicurigai mewakili kepentingan tertentu. Kajian psikologi mengenai relasi antar kelompok juga masih terfokus pada kajian pada karakteristik negatif individu seperti prasangka, sikap intoleran, dan diskriminasi. Kajian ini bukan tidak penting, namun penelitian yang berbasis

sikap dan perilaku negatif menunjukkan bahwa kita masih terpaku memandang individu-individu dalam kapasitasnya yang negatif. Dengan pendekatan seperti ini maka potensi-potensi individu menjadi sulit untuk dikembangkan.

Para psikolog Indonesia perlu mengembangkan upaya untuk mengembangkan potensi manusia yang mendukung pada relasi harmoni antar kelompok yang berbeda. Untuk itu diperlukan upaya-upaya agar kajian psikologi mengenai toleransi dan kedamaian dapat lebih berkembang di Indonesia. Beberapa alternatif dan rencana penelitian terpadu dapat dikembangkan misalnya penelitian untuk meneliti determinan-determinan yang membentuk sikap dan perilaku toleran, atau melakukan studi mengenai intervensi-intervensi untuk mengembangkan kapasitas toleran. Studi dapat dilakukan pada level individu atau kelompok, baik di lingkungan organisasi, kelompok-kelompok sosial maupun masyarakat. Upaya ini akan menjadi sumbangsih berharga kalangan akademisi terhadap kemajuan bangsa Dengan hal ini, maka bidang ilmu psikologi dapat berbuat lebih untuk bangsa dan negara dengan melakukan kajian ilmiah yang berbasis individu dan masyarakat.

Daftar Pustaka

Bergen, Bergen & Beth. 2012. Authentic Tolerance: Between Forbearance and Acceptance *Journal Of Cultural Diversity;* Winter 2012. 4, 19.

Billante, N., & Saunders, P. 2002. Why Civility Matters. Policy, 18, 32-35.

Garreta Bochaca, J. 2006. 'Ethnic Minorities and the Spanish-Catalan Educational Systems: from Exclusion to Intercultural Education', *International Journal of Intercultural Relations, 30 (2): 261-79.*

Frei, J. R. and Shaver, P.R. 2002. 'Respect in Close Relationships: prototype definition, self-report assessment, and initial correlates', *Personal Relationships*, 9(2): 121-39.

Harrison, D.A., Price, K.H., & Bell, M.P. 1998. Beyond Relational Demography: Time and the Effects of surface- and deep-level Diversity on Work Group Cohesion. *Academy of Management Journal*, 41, 96-107.

Hays, P.A. 2001. Addressing Cultural Complexities in Practice: a Framework for Clinicians and Counselors. Washington DC: American Psychological Assosiation.

Helmbock, T.A. 1996. Insight on Tolerance. Cross and Cressent (publikasi dari Lambda Chi Alpha International Fraternity), 2-3.

Jackson, S., Stone, V. and Alvarez, E. 1993. 'Socialization Amidst Diversity: The Impact of Demographics on Work Team Oldtimers and Newcomers', *Research in Organizational Behavior*, 15, 45- 109.

Knippenberg, D.L. van and Schippers, Michaéla, Work Group Diversity. *Annual Review of Psychology*, Vol. 58, January 2007.

Langdon, S. 2007. 'Conceptualizations of Respect: Qualitative and Quantitative Evidence of Four

(Five) Themes', *Journal of Psychology*, 141(5): 469-84.

Langland, S., Lewis-Palmer,T & Fugai G. 1998. Teaching Respect in the Class Room: An Instructional Approach. *Journal of Behavioral Education*, 8: 245-262

Lawrence-Lightfoot, S. 1999. "Respect: An Exploration". Cambridge, MA: Perseus.

Martins, LL., Milliken, F.J., & Wiesenfeld & Salgado. 2003. "Racioethnic Diversity and Group Members' Experiences: The Role of The Racioethnic Diversity of The Organizational Context." *Group Organization Management,* 28; 75.

Milton, C.L. 2005. "The Ethics of Respect in Nursing." *Nursing science Quarterly*, 18, 20-23.

Moore, Thomas W. 2007. "The Effects of Religious Fundamentalism on Individual Belonging." Dissertation The University of Texas At Arlington.

Oberdiek, H. 2001. "Tolerance: Between Forbearance and Acceptance." Lanham, MA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Pedersen, P. 1998. "Multiculturalism as a Fourth Force." Philadelphia: Brunner/Mazel.

Richard J. Crisp. *The Psychology of Social and Cultural Diversity*. Blackwell Publishing Limited.

Ury, W. 1999. *Getting to Peace*. New York: The Penguin Group.

Werner Schirmer, Linda Weidenstedt and Wendelin Reich. 2012. "From Tolerance to Respect in Inter-Ethnic Contexts." *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 38, No. 7, August 2012, pp. 1049-1065.

BATAS TOLERANSI DAN IDENTITAS KELOMPOK

Dr. Dody S. Truna

A. Pendahuluan

Toleransi adalah "*the disposition to be patient with or indulgent to the opinion or practices of others, freedom from bigotry or other undue severity in judging the conduct of others*."[1] Toleransi beragama dipahami sebagai sikap seseorang untuk menerima perbedaan pandangan, keyakinan, dan praktek atau prilaku sambil pada saat yang sama menangguhkan penilaian, serta pemahaman mengapa orang lain memiliki keyakinan dan melakukan praktek keagamaan atau berperilaku tertentu yang berbeda dengan yang dilakukannya. Ia juga memberi peluang kepada mereka yang berbeda itu untuk mengekspresikan pengalaman religius mereka tanpa gangguan atau ancaman. Suatu kelompok masyarakat yang terdiri dari beragam latar belakang sosial dan budaya dituntut untuk membangun semangat toleransi di antara para anggotanya.

---

1 *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Vol. II London: Oxford University Press, 1979, p. 3343.

Corak pemikiran keagamaan setiap orang berpengaruh terhadap pemahamannya tentang konsep toleransi. Seorang pendukung pluralisme agama dan multikulturalisme meyakini bahwa toleransi adalah sesuatu yang mulia (*tolerance is a virtue*)[2] dan karenanya ia harus dikembangkan seluas-luasnya. Menurut Yong Ohoitimur, "toleransi mendorong usaha menahan diri untuk tidak mengancam atau merusak hubungan dengan orang beragama lain. Agama lain tidak dilihat sebagai ancaman, melainkan sebagai pandangan atau jalan hidup yang mengandung kebaikan dan kebenaran walaupun belum sempurna. Karena kandungan kebenaran dan kebaikan itu, agama lain dibiarkan hidup.[3]

Tanpa bermaksud menyangkal pandangan para pluralis, kelompok yang menolak pluralisme agama menegaskan bahwa memang ada toleransi dalam Islam; akan tetapi, toleransi dalam Islam mengenal batas-batas yang jelas yang diatur dan dikehendaki oleh syari'at Islam. Batas-batas itu pun tentu tidak sama antar satu pendapat dengan pendapat yang lain. Hal ini amat bergantung kepada interpretasi mereka terhadap ajaran Islam yang mengatur masalah toleransi dan batas-batasnya. Batas-batas tersebut

---

2 Louis J. Hamman "The Limits of Tolerance" dalam Louis J. Hamman and Harry M. Buck (eds.) *Religious Tradition and the Limits of Tolerance* (Pensyvania, Chambersburg: ANIMA Publication, 1988), hlm. 1.

3 Yong Ohoitimur, "Panggilan Bersama Membangun Persaudaraan Sejati", dalam Th. Sumartana, dkk, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Interfidei, 2001), hlm. 142.

misalnya sebagaimana yang dikemukakan dalam al-Qur'an Surat al-Mumtahamah ayat 8. Pada beberapa pernyataan lainnya dalam kitab suci al-Qur'an ada pula ditegaskan batasan-batasan yang berkaitan dengan interaksi antar kelompok berbeda agama, perkawinan antar pemeluk berbeda agama, mengangkat pemimpin bagi umat Islam, sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu. Dalam sejarah Nabi Saw., beliau berhenti berjalan dan diam berdiri tatkala ada jenazah orang Yahudi diusung melewati beliau, tetapi beliau tidak berdo'a, shalat jenazah, atau mengantar ke kuburan. Sebuah hadits juga menegaskan tentang hak-hak pertentanggaan yang di sana terdapat perbedaan hak antar tetangga Muslim dan tetangga nonMuslim.[4] Di suatu tempat di lingkungan Pecinan, saya juga pernah ditegur dan dilarang masuk ke suatu kompleks tempat ritual untuk beribadat karena saya tidak seagama dengan mereka.

Hal ini jelas bahwa keragaman agama atau keyakinan memiliki garis batas masing-masing yang harus diakui dan dihormati. Keberadaan garis pemisah ini harus diakui dan setiap orang tidak dapat memaksakan orang lain untuk menghapus garis pemisah ini dan menerobos ke ruang keyakinan orang lain (*passing over*). Mengabaikan batas akan mengaburkan

4 Sebuah hadits Riwayat Thabarani mengklasifikasi tetangga ke dalam tiga macam: "Tetangga ada tiga macam, (1) tetangga yang memiliki tiga macam hak, yakni hak pertetanggaan, hak kekerabatan, dan hak kelslaman, (2) tetangga yang memiliki dua macam hak, yakni hak pertetanggaan dan hak kelslaman, dan (3) Tetangga yang hanya memiliki satu hak ketetanggaan. Ia adalah orang musyrik ahli kitab." Fathur Rahman, *Hadits al-Nabawi* (Yogyakarta: IAIN, 1966), hlm. 180.

dan bahkan memadamkan karakteristik khusus agama, mengubah identitasnya, dan mungkin mengancam keberadaannya. Sebaliknya, menjaga batas-batas, memahami perbedaan dan garis pemisah antara satu agama dengan agama yang lain justru menegaskan eksistensi agama itu sendiri. Mengenai pentingnya dibangun batas-batas toleransi tersebut tercermin dari kekhawatiran Ubed Abdillah S. terhadap toleransi yang tanpa batas. Dalam hal ini ia menjelaskan bahwa,

> Politik toleransi dalam wacana postmodernisme lebih mendekati pada politik permisifisme, gaya hidup serba boleh, membiarkan perbedaan yang ada muncul dan membangun wacananya sendiri. Terjadi proses dialogis yang mempengaruhi proses transkulturasi dan pembentukan identitas baru, termasuk penyimpangan identitas.[5]

Meski demikian, tentu saja, seorang pemeluk agama tidak harus hidup dalam isolasi dan keterasingan. Dia harus berinteraksi dengan orang lain. Namun, dia juga harus mengenali batas-batas toleransi dalam interaksi dan mampu mempertahankan dan menegakkan imannya dalam interaksi dengan penganut agama yang berbeda. Mohammed Fathi Osman menyatakan:

> Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu. Namun demikian, sejauh prinsip ini diamati, kepatuhan kepada keluarga seseorang dan himpunan manusia lainnya dan kepada tanah air seseorang diperkenankan (9: 24) karena kaum muslim hidup dalam kelompok-kelompok yang lebih luas dan dalam wilayah-wilayah di mana mereka dapat tumbuh

5 Ubed Abdillah S. hlm. 158.

berkembang dan mereka harus hidup dengan agama-agama dan sekte-sekte lain.[6]

Dalam melakukan upaya seperti ini orang beragama harus mengakui dan menegaskan batas-batas interaksi dengan pemeluk agama lain. Hal ini penting untuk membangun interaksi produktif antara kelompok-kelompok yang memiliki karakteristik yang berbeda. Menegaskan batas toleransi tidak berarti menciptakan intoleransi hanya karena mereka tidak bisa menerima beberapa bentuk keyakinan dan praktek atau tindakan orang yang beragama berbeda. Sebaliknya, mengembangkan batas toleransi adalah penegasan toleransi dalam arti "*Neither accepting nor condoning others' belief or action. Non-acceptance of others is not equivalent to intolerance*."[7] Dalam kesadaran seperti ini, agama bisa membangun interaksi produktif dan berbagi beberapa komitmen, meskipun tidak semua. Martin E. Marty menekankan pada *civic pluralism* sebagai,

The creative interaction among people who may share some religious commitments but not all, whose stories are incommensurable, cannot wait for answers that are finally satisfying to the philosopher. They have to live "in the meantime, " seeking civil peace and just societies among those who are different because they came as strangers, and thus as menaces, to each other – but who, by practicing "counter-intolerance" and hospitality, made it

6 Mohammed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2006), hlm. 5-6.

7 Robert Paul, "Nonacceptance is Not Intolerance" in Louis J. Hamman dan Harry M. Buck (eds.), *Religious Traditions and the Limits of Tolerance* (Chambersburg, Pennsylvania: Anima Publication, 1988), pp. 76-79.

possible to minimize conflict and produce works of civil value.[8]

Sikap toleran dan kesadaran terhadap batas-batas toleransi menurut Islam tercermin dari pandangan para dosen penulis buku Pendidikan Agama Islam (PAI) di perguruan tinggi. Mereka setuju bahwa toleransi dalam bermuamalah dalam batas-batas tertentu perlu dipelihara dan dikembangkan, umat Islam harus bertindak adil terhadap non-Muslim, membiarkan mereka menjalankan kewajiban agamanya, mendirikan tempat ibadah, menjalankan hukum agamanya secara khusus. Akan tetapi, ada juga batas-batas yang tidak boleh ditembus. Misalnya, dalam Islam tidak ada toleransi dalam aspek teologis (akidah) dan dalam aspek ibadah ritual, sementara dalam berinteraksi antara Muslim non-Muslim terdapat batas-batas yang dibangun untuk menjaga kemuliaan, kemerdekaan, dan kebebasan internal masing-masing agama.

Realitas ini tidak boleh menjadikan manusia berputus asa untuk tetap membangun toleransi dalam koridor yang diatur oleh masing-masing agama dan telah disepakati bersama antar anggota masyarakat. Batas-batas yang dibangun oleh masing-masing agama, justru untuk memberikan kebebasan kepada mereka dalam lingkup yang telah diatur tersebut. Fathi Osman, mengutip Rescher, mengingatkan kepada orang yang tidak mau menerima realitas keberbedaan dan *overoptimistic* terhadap kesatuan agama-agama, bahwa “Ajakan pendekatan mufakat kepada kebenaran ialah mudah dimengerti. Tetapi, kepraktisannya (prak-

8 Martin E. Marty, *When Faiths Collide* (Oxford, UK,: Blackwell Publishing, 2005), p. 148.

teknya/penerapannya, Penulis) adalah hal lain". Rescher sampai kepada kesimpulan: "mufakat adalah tidak adanya jalan yang bebas menuju kebenaran, dan tidak adanya pengganti kriteria yang obyektif".[9]

Pembatasan juga diperlukan terhadap hak kebebasan beragama, meskipun hak kebebasan tersebut dilindungi oleh UUD 1945 maupun UDHR. Pembatasan diperlukan untuk membangun keseimbangan antara hak untuk mengajarkan agama dan hak orang lain untuk tidak dilanggar *forum internum*-nya. Terdapat beberapa dasar untuk pembatasan dengan merujuk kepada beberapa yurisprudensi tertentu, yaitu:

1. Pembatasan demi perlindungan keamanan publik;
2. Pembatasan untuk melindungi tatanan/ketertiban publik;
3. Pembatasan dalam rangka perlindungan kesehatan publik;
4. Pembatasan dalam rangka perlindungan moral;
5. Pembatasan demi melindungi hak-hak dan kebebasan fundamental orang lain;[10]

---

9 *Ibid*., hlm. 8.

10 Lihat Manfred Nowak dan Tanja Vospernik, *Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief*, hlm. 147-160. Untuk yang pertama, perlindungan keamanan publik dimungkinkan diberlakukan pembatasan-pembatasan terhadap manifestasi agama dalam ranah publik jika suatu bahaya tertentu muncul dan mengancam keselamatan orang-orang atau keselamatan harta benda. Pembatasan yang kedua dimaksudkan untuk menghindari gangguan pada tatanan/ketertiban publik dalam pengertian sempit dalam arti pencegahan kekacauan publik, misalnya manifestasi keagamaan yang mengganggu arus lalulintas. Yang ketiga dimaksudkan untuk mengijinkan pihak yang berwenang untuk intervensi dalam rangka mencegah wabah atau penyakit lain. Demikian halnya jika manifestasi suatu agama tertentu melibatkan

Butir-butir di atas menunjukkan bahwa ada batas-batas yang perlu dibangun dalam konsep toleransi dan diatur dalam bentuk legislasi yang melindungi kepentingan publik dan rasa aman pada orang lain,[11] sehingga dalam hal ini intervensi pemerintah sangat dimungkinkan.

B. Identitas Kelompok

Tajfel dalam Hogg (1988), sebagaimana dikutip Ardiningtiyas Pitaloka, menyatakan bahwa pada setiap individu melekat berbagai identitas, tidak hanya identitas personal yang membedakan individu A

---

kegiatan-kegiatan yang membahayakan kesehatan anggotanya dan pihak lain. Yang keempat menyangkut perlindungan moral. Bagian ini adalah yang paling abstrak dan kontroversial karena pada dasarnya setiap agama biasanya mengklaim sistem nilai mereka merupakan tuntunan moral yang paling penting. Hal ini menyulitkan untuk merumuskan konsep moral yang lebih tinggi dan secara universal dapat diterima oleh semuanya dan bisa digunakan oleh negara sebagai dasar pembenaran untuk pembatasan manifestasi agama. Di sisi lain, ketiadaan suatu standar moral yang seragam secara universal dan regional, maka negara mempunyai batasan penilaian (diskresi) yang cukup luas ketika memberlakukan pembatasan terhadap agama berdasarkan alasan moral. Yang kelima, dan sangat penting, menyangkut kecenderungan setiap agama untuk berinteraksi dengan agama lain yang kadang-kadang terjadi dengan cara yang mengganggu kebebasan beragama orang-orang lain. Dalam hal ini negara perlu melakukan intervensi terhadap kebebasan untuk memanifes-tasikan agama demi melindungi kebebasan beragama orang lain.

11 Paul Kurtz menegaskan bahwa "*it is clear that tolerance does not apply to all actions; we are tolerant of beliefs and the expression of beliefs, of thought and conscience, and speech. But where belief or speech translate into action, a civilized society has the right to regulate conduct and to enact legislation to protect the public good. We cannot, for example, condone violence; nor can we allow people to do whatever they wish if this will harm others, or prevent them from exercising their rights...*" Lihat Paul Kurtz, The Limit of Tolerance" http://www.secularhuman ism.org/ library/fi/kurtz_16_1.2.html.

dengan individu B. Keduanya juga memiliki identitas lain yakni identitas sosial, misalnya sebagai laki-laki, mahasiswa, lurah, atau identitas etnis bahkan kebangsaan. Identitas ini menunjukkan adanya perasaan memiliki pada suatu kelompok sosial, dan melibatkan emosi dan nilai-nilai signifikan pada diri individu terhadap kelompok tersebut. Dalam identitas sosial, individu dipacu untuk meraih **identitas positif** kelompoknya. Dan dengan demikian, hal ini juga akan meningkatkan harga diri *(self-esteem)* individu sebagai anggota kelompok.[12]

Konsep identitas sering digunakan untuk menggambarkan konsep tentang pengetahuan dan/atau perasaan individu tentang siapa dirinya. Identitas adalah suatu mekanisme individu untuk mempertahankan keberlangsungan diri melalui susunan informasi yang teratur tentang dirinya. Pengukurannya dilakukan berdasarkan pernyataan yang disampaikan individu sendiri maupun pengaturan dalam kategori sosial, seperti jenis kelamin, usia, dan ras.[13] Di sisi lain, ada istilah konsep diri (*self-concept*). Konsep diri adalah fenomena kognitif yang terdiri atas serangkaian sikap yang diyakini oleh seorang individu tentang dirinya sendiri. Identitas mendefinisikan siapa orang tersebut, sedangkan konsep diri mengacu pada refleksi individu tentang identitasnya itu. Ada dua sumber utama identitas seorang individu: (1) Peran sosial yang merupakan definisi bersama terhadap

12 R.R. Ardiningtiyas Pitaloka, S.Psi "Pembelaan Demi Identitas Kelompok." Repository. binus.ac.id/content/.../ D006437196.doc.ý

13 Arnold Dashesky (ed.) *Ethnic Identity in Society*, 1975, Chicago: Rand McNally College Publishing Company, hlm. 5.

suatu perilaku tertentu, dan (2) Sejarah kehidupan individu. Setiap individu akan mendasarkan konsep identitas diri masing-masing kepada dua sumber tersebut.

Di samping konsep identitas individu, ada pula konsep identias sosial, untuk menunjuk kepada suatu kelompok sosial, kelompok etnis, atau kelompok lainnya dengan latar sosial budaya tertentu. Konsep identitas sosial mengacu pada bagaimana orang lain mengidentifikasi seseorang berdasarkan kategori sosial atau atribut tertentu, seperti pekerjaan usia, atau etnis.[14] Identitas sosial, seperti juga konsep diri, sebagian besarnya didasarkan kepada peran sosial. Pada yang pertama, orang lain menentukan perilaku yang sesuai bagi individu dalam peran tersebut, dan pada yang kedua individu menginternalisasi definisi ini untuk membentuk bagian konsep dirinya. Identitas dibangun melalui serangkaian identifikasi. Sebagaimana dikatakan Erikson, "identitas bukanlah penjumlahan dari identifikasi pada masa kanak-kanak, melainkan kombinasi baru dari fragmen-fragmen identifikasi lama dan baru.[15]

Arnold Dashefsky mendefinisikan identifikasi kelompok sebagai sikap yang mengindikasikan keterikatan pribadi untuk kelompok dan orientasi positif untuk menjadi anggota kelompok. Oleh karena itu, identifikasi kelompok etnis terjadi ketika kelompok yang dimaksud adalah kelompok yang diyakini si individu bahwa ia memiliki nenek moyang yang sama

14 *Ibid*.

15 *Ibid*. hlm 6-7.

berdasarkan karakteristik individu dan atau pengalaman sosial budaya bersama. Kelompok tersebut dapat dilihat oleh anggota dan atau oleh orang lain sebagai agama, ras, kebangsaan, bahasa, atau geografis. Singkatnya, dapat disimpulkan bahwa identifikasi etnis adalah proses, seperti dikatakan Gregory Stone, dan produk, sebagimana ditekankan oleh Bernard Rosen.[16]

C. Batas Toleransi dan Identitas Kelompok

Dalam proses interaksi, suatu kelompok akan membangun batas-batas interaksi dan batas-batas toleransi untuk tujuan memelihara dan mempertahankan ciri, identitas, dan eksistensi kelompoknya. Data dalam Tabel 1 adalah contoh yang menunjukkan fenomena sikap dan pandangan penulis buku ajar PAI, sebagai agregat eksklusif kelompok Islam, terhadap pluralitas agama dengan berbagai implikasinya dan upaya mereka membangun batas-batas interaksi tersebut sehingga tidak mengancam identitas dan eksistensi kelompok eksklusif masing-masing.[17]

Tabel 1: Pluralitas Agama, Toleransi, dan Batas-Batasnya

Pluralitas Agama dan Toleransi	Kecenderungan
a. Pluralitas agama sebagai Sunnatullah	Menyatakan kesepahamannya tentang realitas multikultur sebagai *sunnatullah*

16 *Ibid*. hlm 9.

17 Dikutip dari Dody S. Truna mengenai *Muatan Pendidikan Multikulturalisme dalam Buku Ajar Pendidikan Agama Islam (PAI) di Perguruan Tinggi Umum di Indonesia*, 2012, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Kementerian Agama.

b. Menyamadudukan semua Agama	Menyamadudukkan semua agama adalah sinkretik
c. Keaslian Kitab suci agama non-Islam	Tidak mengakui keaslian Kitab-kitab agama non-Islam karena sudah ada campur tangan manusia.
d. Status non-Muslim adalah kafir	Membeda-bedakan status manusia dari agamanya. Non-Muslim adalah "kafir" dan masuk neraka
e. Doktrin trinitas	Menyatakan doktrin trinitas sebagai suatu penyimpangan Tauhid.
f. Fenomena aliran sesat	Menyatakan aliran-aliran baru memiliki ciri-ciri tertentu yang berbeda dengan *mainstream* Islam sebagai aliran sesat.
g. Pahala bagi amal baik non-Muslim	Menyatakan bahwa amal baik non-Muslim itu sia-sia saja di hadapan Allah.
h. Hak ahli waris berbeda agama	Menyatakan bahwa ahli waris yang berbeda agama kehilangan hak warisnya.
i. Perkawinan beda agama	Mengharamkan perkawinan antar pemeluk berbeda agama
j. Toleransi dalam muamalah (hubungan antar sesama umat manusia)	Terdapat kesamaan sikap dan pandangannya tentang pentingnya memelihara toleransi dalam aspek-aspek mu'amalah antar sesama manusia, akan tetapi mereka berbeda pendapat dalam aspek-aspek yang lebih spesifik.
k. Toleransi dalam aqidah	Menyatakan bahwa tidak ada toleransi dalam hal aqidah.
l. Non-Muslim sebagai pemimpin	Menegaskan bahwa salah satu syarat pemimpin umat Islam adalah Muslim.

Para penulis buku tersebut menegaskan bahwa pluralisme agama di antara umat manusia tidak terelakkan lagi. Bahkan itu telah merupakan sunnah Tuhan (*sunnatullah*). Islam mengakui eksistensi dan hak hidup agama-agama lain; dan membiarkan para pemeluk agama-agama lain untuk menjalankan ajaran-ajaran agama masing-masing. Namun jelas, pembiaran bukan berarti pembenaran, sehingga meskipun

pluralitas diakui sebagai sebuah realitas dalam masyarakat, secara implisit para penulis buku tersebut mengisyaratkan perbedaan kedudukan agama Islam dari agama lainnya dengan menyatakan bahwa agama Islam sebagai satu-satunya agama yang benar. Salah seorang penulis bahkan menyatakan tidak bolehnya menyamakan antara semua agama karena hal itu merupakan sikap sinkretik.

Para penulis menegaskan pandangan eksklusifnya karena doktrin trinitas merupakan penyimpangan terhadap ajaran Tauhid, maka penganutnya dikategorikan *kafir.* Semua aliran dan agama yang menyimpang dari ajaran Tauhid dipandang sebagai aliran sesat. Aliran-aliran baru yang kini sangat marak di Indonesia, baik yang mengajarkan ajaran baru, mengaku nabi baru, maupun mengaku tuhan atau titisan tuhan, semuanya dikategorikan sebagai aliran sesat karena berbeda dengan *mainstream* teologi Islam yang selama ini diakui. Implikasi lebih jauh dari aspek teologis ini adalah terhadap beberapa aspek dalam hukum Islam, misalnya terhadap hak waris dan perkawinan.

Para penulis juga mengemukakan pandangan-pandangannya tentang toleransi antar umat beragama. Dalam hal ini para penulis sependapat bahwa toleransi antar umat beragama merupakan sesuatu yang perlu dipelihara dan dikembangkan. Namun demikian para penulis menegaskan bahwa toleransi tersebut hanya dalam urusan-urusan hubungan antar sesama manusia dan tidak menyangkut masalah teologis atau keyakinan, karena dalam aspek ini tidak ada toleransi. Hal yang sama berlaku

untuk aspek hukum Islam, akan tetapi hanya sedikit penulis yang membahas masalah ini dari perspektif pluralisme agama, yaitu klaim keunggulannya dan imperatif penerapannya.

Dalam aspek muamalah, dengan mengambil contoh beberapa aspek yang lebih spesifik sebagaimana disajikan pada tabel di atas, para penulis berbeda pendapat tentang beberapa aspek dalam bidang muamalah, khususnya dalam aspek interaksi sesama manusia. Dalam aspek ini terdapat batas-batas toleransi yang dibangun oleh mereka, termasuk di dalamnya pengangkatan seorang pemimpin bagi umat Islam.[18]

Pernyataan para penulis di atas menunjukkan adanya sikap toleransi di kalangan mereka dan penegasan adanya batas toleransi yang dibangun sehingga tidak sampai menginfitrasi keyakinannya serta tidak sampai intervensi terhadap aspek keyakinan orang yang berbeda agama. Sikap toleransi merupakan sikap yang mulia, akan tetapi para penulis tampaknya menunjukkan perlunya dibangun batas-batas toleransi dalam beragama.

Laporan penelitian kedua adalah penelitian Sali Susiana di kalangan perempuan berjilbab (*berhijab*).

18 Beberapa ayat yang sering dijadikan argumen tidak bolehnya mengangkat orang non-Muslim sebagai pemimpin di antaranya adalah Surat Ali Imran: 28, yaitu: “Janganlah orang-orang mu’min mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mu’min...”, al-Maidah: 51, yaitu: “Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka....”

Dengan menggunakan pendekatan psikologi, peneliti melihat motivasi berjilbab subjek melalui konsep-konsep seperti sikap, pengaruh kelompok, dan lainnya yang signifikan, pada perilaku individu, serta pembentukan identitas diri pada subjek yang termasuk dalam kategori dewasa muda. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ajaran agama bukan satu-satunya faktor dan bukan merupakan faktor utama yang memotivasi mayoritas subjek untuk memulai berjilbab. Kebutuhan untuk berafiliasi dengan kelompok yang sebagian besar anggotanya berjilbab dan identifikasi dengan sesama teman lebih berperan dalam proses pemakaian jilbab yang dialami oleh subjek. Selain itu, ditemukan adanya kecenderungan untuk menjadikan jilbab sebagai identitas kelompok. Kecenderungan tersebut dapat dilihat dari sejumlah aktivitas keagamaan yang selalu berkaitan dengan masalah jilbab, seperti *Jilbab Day* dan *mentoring*.

Penelitian ketiga adalah yang dilakukan oleh Aryadi Gunawan terhadap komunitas musik reggae di Jakarta. Penelitian ini bertujuan mengetahui kuat-lemahnya identitas kelompok, tinggi rendahnya *self-esteem*, dan pengaruh identitas kelompok terhadap *self-esteem* pada komunitas reggae di Jakarta. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat pengaruh yang agak rendah dan signifikan dari identitas kelompok terhadap *self-esteem* pada komunitas reggae Jakarta. Artinya lemah-kuatnya identitas kelompok pada subjek penelitian berpengaruh terhadap *self-esteem* subjek. Namun pengaruhnya hanya sebesar 32,8% (=0,328). Hal itu berarti terdapat variabel lain yang juga berpengaruh terhadap *self-esteem* subjek.

Diperoleh temuan juga bahwa subjek yang memiliki identitas kelompok kuat lebih banyak dari pada yang memiliki identitas lemah. Semakin lama subjek menyukai reggae maka semakin kuat identitas kelompoknya dan pembentukan band merupakan faktor yang mempengaruhi lemah-kuatnya identitas kelompok. Begitu pula subjek yang memiliki *self-esteem* tinggi lebih banyak dari pada yang memiliki *self-esteem* rendah, dan cenderung dimiliki oleh subjek yang berusia lebih tua.

Dari contoh hasil penelitian di atas, ada indikasi yang menunjukkan bahwa kelompok-kelompok homogen dalam masyarakat akan merasa hidup nyaman dalam kelompoknya. Ketika ada infiltrasi yang mengancam keutuhan keyakinan mereka maka akan muncul resistensi (*resistance*). Dalam konteks infiltrasi etnik asing pada suatu kelompok etnik tertentu, hal ini dapat menimbulnya sikap *xenophobia*.

Laporan-laporan penelitian di atas juga sepertinya menunjukkan kecenderungan bahwa gejala ini berlaku umum dan meluas. Kelompok homogen cenderung memelihara kohesivitas dan memberi identitas bagi dirinya untuk membedakannya dari kelompok lain yang berbeda karakteristiknya dari kelompok homogen tersebut. Pemeliharaan kohesivitas dan identitas ini penting untuk menegaskan eksistensi kelompok tersebut di tengah-tengah kekuatan globalisme yang cenderung menghilangkan ciri-ciri lokalitas dari suatu kelompok sosial. Dalam upaya memelihara kohesivitas dan homogenitas, sesuatu yang berbeda akan cenderung ditolak untuk masuk ke dalam komunitas homogen tersebut.

Bagaimana dengan konsep toleransi dalam interaksi sosial kelompok masyarakat dengan latar sosio-kultural yang berbeda? Apabila mencontoh sistem biologis makhluk hidup yang cenderung resistens terhadap kehadiran sel asing dalam tubuh, maka penolakan sejenis bisa terjadi pada suatu kelompok masyarakat. Malahan, ketika tubuh manusia mengalami toleransi imunitas terhadap kehadiran sel asing, hal itu menunjukkan bahwa daya tahan tubuh menurun atau kehadiran sel asing itu dilakukan dengan bantuan supresan dari luar tubuh.

Dalam konteks masyarakat manusia, hal ini berarti masyarakat lokal harus melemah untuk bisa menerima perbedaan (kehadiran sesuatu yang asing). Hal ini menjadi bukti bahwa masyarakat yang toleran sejatinya lemah dari sudut pandang kesatuan bangsa atau keyakinan. Bangsa yang toleran cenderung mudah disusupi oleh kehadiran pihak asing dengan berbagai kepentingan dan cenderung permisif terhadap pengaruh budaya asing, dan malah menerima kehadiran mereka sebagai bagian penting dan *decisive* dalam proses pengambilan keputusan politik.[19]

Koeksistensi secara sehat di tengah keanekaragaman hanya dapat tercapai bila ada suatu bingkai atau kerangka berpikir yang disepakati seluruh komponen baik lokal maupun asing. Bingkai inilah yang harus dicari, disepakati, dan harus dapat

19 Lihat, misalnya *Catatan Harian Dokter Indra*, yang menjelaskan tentang identitas kelompok dan toleransi dalam sistem tubuh manusia. Ada penjelasan menarik mengenai bagaimana sistem sel dalam tubuh itu resistens terhadap sel asing yang tidak termasuk kelompok sel yang sama dan toleransi sebagai indikasi menurunnya sistem kekebalan tubuh yang mengancam.

diaplikasi pada semua kelompok berbeda untuk menjadi kerangka bersama yang menjamin koeksistensi.

D. Refleksi

1. Beragama sebagai Masalah Keyakinan (*a Matter of Believing*)

Seorang penganut percaya bahwa agama yang benar adalah agama yang dianutnya. Secara meyakinkan mereka harus mengklaim dan *declare* bahwa agamanya adalah satu-satunya yang akan membawa mereka kepada keselamatan. Sekali seseorang percaya kepada jalan keselamatan yang ditempuhnya, wajib hukumnya untuk menyebarkannya kepada orang lain, sehingga orang lain pun akan mengikuti jalan yang sama agar mencapai keselamatan. Inilah dimensi dakwah, *propagation*, atau penyelamatan pada semua agama, yaitu semangat mengajak oang lain kepada kebenaran dan keselamatan.

Pengikut suatu agama juga harus meyakini bahwa agamanya mencakup sistem teologi yang lengkap, yang akhirnya akan menjadi *way of life*. Sebagai sistem teologi dan *way of life* yang lengkap, suatu agama apa pun tidak lagi memerlukan unsur-unsur keagamaan dari agama lain yang berbeda (*the others*). Sebaliknya, sebuah agama yang mengambil unsur-unsur keagamaan tertentu dari agama lain menunjukkan bahwa ia belum menjadi agama yang *full-fledged*.

Islam menekankan komitmen Beriman kepada Allah dan Muhammad sebagai Utusan-Nya. Ini adalah

truth-claim yang mencakup fondasi ideologis pemikiran dan gerakan Islam. Keyakinan ini membentuk suatu fondasi yang di atasnya dibangun ideologi, komitmen, tanggung jawab, pengabdian total, pemujaan dan keberanian menghadapi kematian demi membela agama Allah (jihad).

2. Pengakuan Keberadaan Agama Lain sebagai Masalah Etik

Sebuah *truth claim* oleh seorang pemeluk suatu agama tidak harus mengakibatkan ancaman bagi *truth claim* pengikut agama lainnya. Hal itu lebih merupakan masalah etik ketimbang masalah teologis. Hal itu berkaitan juga dengan budaya suatu masyarakat di mana seorang pemeluk hidup. Setiap agama telah merangkai suatu petunjuk (*guidance*) bagi setiap pemeluknya tentang bagaimana seharusnya ia berinteraksi dengan orang yang berbeda agama. Petunjuk ini disusun dalam suatu kerangka etik yang harus dikembangkan sedemikian rupa sebagai seruan atau ajakan.

Umat Islam Indonesia sejauh ini telah mengembangkan diskursus keislaman tentang pluralisme. Hal ini dapat dilihat pada buku-buku dan artikel yang ditulis oleh intelektual Muslim Indonesia yang terbit sejak akhir tahun 1960-an atau awal 1970-an hingga sekarang. Konsep ini dikembangkan dalam kaitannya dengan upaya pemerintah Indonesia untuk menciptakan kerukunan beragama pada masyarakat Indonesia.

Pluralitas agama merupakan fenomena sosiologis. Ini adalah kehendak Tuhan untuk menguji seseorang

apakah ia konsisten dengan agamanya. Tuhan berkata, "Jika Allah menghendaki, Dia akan menciptakan kamu satu bangsa saja, tetapi Dia hendak mengujimu terhadap apa yang telah Ia karuniakan kepadamu…". Realitas pluralitas agama harus direspons seperti itu sesuai dengan kehendak Allah ketika menciptakan pluralitas, seperti yang tertulis dalam al-Qur'an.

Dalam wacana yang berkembang selama ini, pluralisme sering diartikan sebagai konsep untuk mengenali dan menerima kebenaran setiap agama. Paham ini bahkan sudah lebih jauh menuntut setiap orang untuk mengakui bahwa semua agama adalah sama dan benar. Paham ini berpendirian bahwa tidak ada yang dapat mengklaim hanya agamanya yang benar, sedangkan yang lain adalah salah dan sesat.

Dalam merespons gagasan pluralisme agama, seorang Muslim, dan begitu juga setiap pengikut agama apa pun, harus kritis. Sikap bijak seorang beragama yang baik adalah bahwa dia tegas dan konsisten memegang agamanya, dan memahami serta menghormati pilihan umat yang beragama lainnya. Dengan kata lain, *take one, respect other.* Namun demikian, dalam konteks dakwah dan pekabaran (*evangelism*), seorang beragama dituntut untuk memahami mengapa orang lain menganut agama yang berbeda dari agamanya sendiri. Ketika ia menganggap bahwa agama yang dianut orang lain adalah salah, maka wajib baginya untuk memberitahu mereka dan membimbing mereka sampai mereka memahami dan mengikuti agama yang kita yakini, akan tetapi pilihan keputusan tetap berada pada orang

itu. Pada semua kitab suci agama besar, dimensi pekabaran ini pasti ada.

3. Menyelenggarakan Dialog yang Adil dan Terbuka

Masalah teologi (akidah) bukan sekedar dimensi intelektual agama. Ini menyangkut aspek psikologis "keyakinan; *believing*" yang tidak bisa dibagi dan dikompromikan. Ini adalah aspek yang amat mendasar, yang menyangkut perasaan religius dan melibatkan emosi. Seorang Muslim, meskipun ia tidak begitu saleh, akan merasa tersinggung jika emosi keagamaannya disinggung. Perbedaan mendasar dalam *domain* ini berpotensi untuk membangkitkan konflik dalam masyarakat yang terdiri atas pengikut agama-agama yang berbeda.

Banyak orang percaya bahwa agama hanya berisi nilai-nilai universal kebajikan, dan karenanya tidak akan mengundang konflik. Mereka percaya bahwa konflik antara penganut berbagai agama disebabkan oleh faktor di luar agama, seperti ekonomi, sosial, etnis, dan politik. Penyangkalan tersebut, pada gilirannya, hanya mengabaikan aspek penting untuk menciptakan harmoni sosial antara orang-orang dalam masyarakat plural. Dalam kenyataannya, kita harus mengakui bahwa agama, sebagaimana dipahami penganutnya, berkontribusi pada kasus konflik.

Tampaknya pemerintah dan pemimpin agama enggan untuk membuka dialog mengenai perbedaan mendasar dari agama-agama yaitu aspek teologis, aspek ideologis, dan aspek doktrinal dari suatu gerakan agama, padahal itu sangat penting. Jika

benar, maka usaha-usaha untuk menciptakan keharmonisan antara penganut berbagai agama tidak akan sepenuhnya berhasil dan kita tidak bisa menghindari konflik yang mungkin terjadi pada mereka.

Berdiskusi tentang teologi, ideologi, dan aspek doktrinal lainnya akan dapat membuat semua pihak menyadari wilayah yang membentuk batas-batas yang harus dihormati. Pengakuan ini membawa semua pihak untuk saling memahami dan tidak menghakimi. Hidup dalam batas-batas yang dikenali tersebut berarti menghormati eksistensi orang lain dengan segala identitasnya, menjaga konsistensi, dan pada saat yang sama menciptakan harmoni sosial di kalangan penganutnya.

Daftar Pustaka

Arnold Dashesky (ed.). 1975. *Ethnic Identity in Society*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company.

Dody S. Truna. 2012. *Muatan Pendidikan Multikulturalisme dalam Buku Ajar Pendidikan Agama Islam (PAI) di Perguruan Tinggi Umum di Indonesia*. Jakarta: Balitbang Kementerian Agama.

Fathur Rahman. 1966. *Hadits al-Nabawi.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Louis J. Hamman. 1988. “The Limits of Tolerance” dalam Louis J. Hamman and Harry M. Buck (eds.) *Religious Tradition and the Limits of Tolerance*. Pensyvania, Chambersburg: ANIMA Publication.

Manfred Nowak dan Tanja Vospernik, “Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief” hlm. 147-160.

Martin E. Marty. 2005. *When Faiths Collide*. Oxford, UK,: Blackwell Publishing.

Mohammed Fathi Osman. 2006. *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur’ān, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban.* Jakarta: Yayasan Paramadina.

Paul Kurtz, The Limit of Tolerance”, dalam http://www.secular human ism.org/library/fi/kurtz_16_1.2. html.

Robert Paul. 1988. “Nonacceptance is Not Intolerance” in Louis J. Hamman dan Harry M. Buck (eds)., *Religious Traditions and the Limits of Tolerance.* Chambersburg, Pennsylvania: Anima Publication.

Ardiningtiyas Pitaloka, R. R. “Pembelaan Demi Identitas Kelompok” Repository.binus. ac.id/content/…/ D006437196.doc.ý.

1979. *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Vol. II London: Oxford University Press.

Yong Ohoitimur. 2001. “Panggilan Bersama Membangun Persaudaraan Sejati”, dalam Th. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia.* Yogyakarta: Interfidei.

HUBUNGAN ANTARA RELIGIUSITAS DENGAN PRESTASI BELAJAR

Rosleny Marliani, M.Si.

A; Pendahuluan

Indonesia merupakan negara berkembang yang masih harus terus menerus mengupayakan kemajuan di berbagai bidang kehidupan seperti dalam bidang perekonomian, industri, pendidikan dan berbagai bidang lainnya, baik fisik maupun spiritual. Meskipun terus menerus mengupayakan kemajuan khususnya di bidang pendidikan tetapi kualitas pendidikan di Indonesia belum memperlihatkan hasil yang maksimal yang dapat dirasakan secara merata oleh seluruh masyarakat Indonesia.

Data yang dilaporkan oleh "*The World Economic Forum"* dalam *The Global Competitiveness Report 2012–2013*, Indonesia memiliki daya saing yang cukup rendah, yaitu menduduki urutan ke-50 dari 144 negara yang disurvei di dunia. Dari berbagai pilar daya saing yang diukur, daya saing Indonesia dalam bidang pendidikan cukup memprihatinkan, yaitu turun menjadi posisi ke-73 dari posisi ke-69 di tahun 2011. Masih menurut survey dari lembaga yang sama, Indonesia hanya berpredikat sebagai follower bukan sebagai pemimpin teknologi dari 144 negara di dunia. Rendahnya kualitas pendidikan di Indonesia dapat disebabkan oleh dua permasalahan: Pertama, masalah

mendasar, yaitu kekeliruan paradigma pendidikan yang mendasari keseluruhan penyelenggaraan sistem pendidikan. Kedua, masalah-masalah cabang, yaitu berbagai problem yang berkaitan aspek praktis/teknis yang berkaitan dengan penyelenggaraan pendidikan, seperti rendahnya kualitas sarana fisik, rendahnya kualitas tenaga pendidik, rendahnya kesejahteraan tenaga pendidik, rendahnya prestasi siswa, kurangnya pemerataan kesempatan pendidikan, rendahnya relevansi pendidikan dengan kebutuhan (adanya ketidakserasian antara hasil pendidikan dan kebutuhan dunia kerja ini disebabkan kurikulum yang materinya kurang fungsional terhadap keterampilan yang dibutuhkan ketika peserta didik memasuki dunia kerja), mahalnya biaya pendidikan dan sebagainya.

Masalah pendidikan merupakan faktor penting dalam pembangunan manusia seutuhnya, karena kemampuan, kecerdasan, dan kepribadian suatu bangsa yang akan datang ditentukan oleh pendidikan yang ada sekarang, bahkan kemajuan suatu masyarakat atau bangsa banyak ditentukan oleh pendidikannya. Karena itu pendidikan memegang peranan sentral dalam pembangunan manusia seutuhnya dan masyarakat seluruhnya, sebab selain menjadi subjek pembangunan, manusia juga berperan sebagai objek pembangunan, serta manusia itu sendiri akan menikmati hasil pembangunannya (Nasir, 1999: 17).

Level pendidikan tertinggi yang diharapkan mampu diselesaikan oleh sebagian besar masyarakat indonesia adalah perguruan tinggi. Cara belajar di perguruan tinggi sangat berbeda dengan belajar di se-

kolah menengah umum. Di perguruan tinggi mahasiswa harus mengikuti kuliah secara tertib, mempelajari buku-buku yang pada umumnya tertulis dalam bahasa asing, dituntut untuk menguasai berbagai macam teori dan pengertian, serta harus melakukan penelitian di laboratorium atau perpustakaan. Tanggung jawab belajar hampir seluruhnya dipercayakan pada mahasiswa itu sendiri. Pengajar atau dosen hanya memberikan dasar-dasar pengetahuan saja, sehingga para mahasiswa harus betul-betul mencurahkan pikiran dan tenaganya untuk belajar. Mahasiswa juga diharapkan memiliki kesiapan mental untuk menghadapi segala kesulitan dan hambatan dalam belajar. Supaya mahasiswa memiliki kesiapan mental, maka dalam dirinya harus ada minat terhadap mata kuliah, kepercayaan diri, keuletan, cita-cita serta keyakinan.

Adanya minat terhadap mata kuliah akan mendorong mahasiswa untuk belajar dengan giat, sehingga konsentrasi dalam belajar pun akan terpenuhi. Selain itu, kepercayaan diri seorang mahasiswa sangat penting dalam belajar. Mahasiswa yang selalu merasa dirinya tidak mampu, merasa lebih rendah dari orang lain bahkan merasa dirinya tidak berharga biasanya akan mengalami kegagalan dalam studinya. Untuk mencapai keberhasilan dalam studinya, seorang mahasiswa harus memiliki keuletan, baik keuletan dalam menyelesaikan masalah-masalah studi maupun masalah-masalah yang berkaitan dengan pribadi. Seorang mahasiswa juga harus mempunyai cita-cita yang mengarah pada tujuan untuk apa ia belajar. Terakhir dan yang paling penting

adalah keyakinan bahwa apa yang ia cita-citakan akan terwujud.

Keyakinan serta kepercayaan pada ketetapan Tuhan merupakan salah satu indikator dari religiusitas. Menurut Glock dan Stark, agama adalah sistem keyakinan, sistem nilai dan sistem perilaku yang terlembagakan, yang semuanya berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai sesuatu yang paling bermakna. Keagamaan (religiusitas) itu sendiri adalah kemampuan seseorang dalam menerapkan dan menginternalisasikan nilai-nilai keagamaan ke dalam kehidupannya dan tercermin dalam sikap dan perilakunya.

Menurut Hasan M.T. (2004: 114), ketika manusia memiliki tingkat religiusitas yang sangat kuat, idealnya manusia itu mampu menjalankan semua yang terkandung dalam ajaran agama itu. Agama hendaknya akan menjadi sebuah paradigma moral yang sangat efektif dan menjadi kendali diri bagi manusia atas semua keyakinan, pembicaraan, sikap, perilaku, bahkan apa yang terlintas dalam benak pikirannya.

Dengan keyakinan yang dimilki oleh mahasiswa tersebut, diharapkan mahasiswa mampu berhasil dalam proses perkuliahannya serta memperoleh prestasi belajar yang optimal. Menurut Gage dan Berliner (1979: 82) prestasi belajar merupakan sesuatu yang dicapai atau hasil dari sesuatu yang dipelajari, dengan kata lain adalah hasil dari proses belajar yang dibantu oleh pengajaran dari kegiatan pendidikan.

B. Kajian Teori

1; ***Religiusitas***

Religiusitas diwujudkan dalam berbagai sisi kehidupan manusia. Aktifitas beragama bukan hanya terjadi ketika seseorang melakukan perilaku ritual (beribadah), tetapi juga ketika melakukan aktifitas lain yang didorong oleh kekuatan supranatural. Bukan hanya akan berkaitan dengan aktifitas yang tampak dan dilihat oleh mata, tapi juga aktifitas yang tak tampak dan terjadi dalam hati seseorang. Karena itu, keberagamaan seseorang akan meliputi berbagai macam sisi atau dimensi. Dengan demikian agama adalah sebuah sistem yang berdimensi banyak. Agama menurut Glock dan Stark (dalam Jamaludin Ancok, 1994: 76) adalah sistem simbol, sistem keyakinan, sistem perilaku yang terlembagakan yang semuanya itu berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai sesuatu yang paling maknawi.

Glock & Stark mengemukakan bahwa terdapat lima macam dimensi religiusitas. yaitu:

a; *Dimensi keyakinan. Dimensi ini berisi pengharapan-pengharapan di mana orang religius berpegang teguh pada pandangan teologis tertentu dan mengakui kebenaran doktrin-doktrin tersebut. Setiap agama mempertahankan seperangkat kepercayaan di mana para penganut diharapkan akan taat. Walaupun demikian isi dan ruang lingkup keyakinan itu bervariasi tidak hanya di antara agama-agama, tetapi seringkali juga di antara tradisi-tradisi dalam agama-agama yang sama.*

b; *Dimensi ritualitas (praktek agama). Dimensi ini mencakup perilaku pemujaan, ketaatan, dan hal-*

hal yang dilakukan orang untuk menunjukkan komitmen terhadap agama yang dianutnya. Praktek-praktek keagamaan ini terdiri atas dua kelas penting, yaitu:

Ritual. Mengacu kepada seperangkat ritus, tindakan keagamaan formal dan praktek-praktek suci yang semua mengharapkan para pemeluk melaksanakan. Dalam Islam sebagian dari pengharapan ritual itu diwujudkan dalam shalat, zakat, puasa, qurban dan semacamnya.

Ketaatan. Ketaatan dan ritual bagaikan ikan dan air, meski ada perbedaan penting. Apabila aspek ritual dari komitmen sangat formal dan khas publik, semua agama yang dikenal juga mempunyai perangkat tindakan persembahan dan kontemplasi personal yang relatif spontan, informal dan khas pribadi. Ketaatan di lingkungan Islam diungkapkan melalui sodaqoh, membaca qur'an dan barangkali shalat sunah.

c; *Dimensi pengalaman. Dimensi ini berisikan dan memperhatikan bahwa semua agama mengandung pengharapan-pengharapan tertentu, meski tidak tepat dikatakan bahwa seseorang yang beragama dengan baik pada suatu waktu akan mencapai pengetahuan subyektif dan langsung mengenai kenyataan terakhir (akan mencapai suatu kontak dengan supranatural). Seperti telah kita kemukakan, dimensi ini berkaitan dengan pengalaman keagamaan, perasaan-perasaan, persepsi-persepsi dan sensasi-sensasi yang dialami seseorang atau didefinisikan oleh suatu kelompok keagamaan (atau suatu masyara-*

kat) yang melihat komunikasi walaupun kecil dalam suatu esensi ketuhanan yaitu dengan Tuhan, kenyataan terakhir dengan otoritas transendental.

d; *Dimensi pengetahuan agama. Dimensi ini mengacu pada harapan bahwa orang-orang yang beragama paling tidak memiliki sejumlah minimal pengetahuan mengenai dasar-dasar keyakinan, ritus-ritus, kitab suci dan tradisi-tradisi. Dimensi pengetahuan dan keyakinan adalah syarat bagi penerimanya. Walaupun demikian keyakinan tidak perlu selalu bersandar pada agama. Lebih jauh lagi, seseorang dapat berkeyakinan kuat tanpa benar-benar memahami agamanya atau kepercayaan, tetapi atas dasar pengetahuan yang sedikit.*

e; *Dimensi pengalaman atau konsekuensi. Dimensi ini mengacu pada identifikasi akibat-akibat keyakinan keagamaan, praktek, pengalaman dan pengetahuan seseorang dari hari ke hari. Walaupun agama banyak menggariskan bagaimana pemeluknya seharusnya berfikir dan bertindak dalam kehidupan sehari-hari, tidak sepenuhnya jelas sebatas mana konsekuensi-konsekuensi agama merupakan bagian dari komitmen keagamaan atau semata-mata berasal dari agama.*

Jadi, religiusitas adalah kemampuan seseorang dalam menerapkan dan menginternalisasikan nilai-nilai keagamaan ke dalam kehidupannya dan tercermin dalam sikap dan perilakunya.

2. Prestasi Belajar

Menurut Winkel (1989), proses belajar mengajar menghasilkan perubahan-perubahan di pihak siswa, di mana perubahan-perubahan itu menunjukkan kemampuan di berbagai bidang yang sebelumnya tidak dimiliki. Kemampuan-kemampuan itu dihasilkan karena usaha belajar, namun ia masih merupakan kemampuan internal yang harus dinyatakan atau dibuktikan dalam suatu prestasi. Prestasi belajar yang diberikan oleh mahasiswa didasarkan kepada kemampuan internal yang diperolehnya sesuai dengan tujuan instruksional, yang menampakkan hasil belajar. Dari tepat atau tidak tepatnya prestasi belajar akan nampak apakah hasil belajar telah tercapai atau belum. Maka, dalam rangka evaluasi, mahasiswa selalu dituntut untuk memberikan prestasi-prestasi tertentu yang akan menampakkan hasil belajar secara nyata dan yang relevan bagi tujuan instruksional. Dari prestasi belajar tersebut dapat ditarik kesimpulan mengenai kemampuan internal yang dimiliki siswa.

Menurut Gage dan Berliner (1979: 82) prestasi belajar merupakan sesuatu yang dicapai atau hasil dari sesuatu yang dipelajari, dengan kata lain adalah hasil dari proses belajar yang dibantu oleh pengajaran dari kegiatan pendidikan. Berdasarkan pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa prestasi belajar adalah kemampuan yang dimiliki siswa hasil dari proses belajar yang dibantu oleh pengajaran dari kegiatan pendidikan.

Prestasi belajar tentunya tidak terlepas dari faktor-faktor yang mempengaruhinya. Secara umum, faktor-faktor yang memengaruhi belajar siswa dapat dibedakan menjadi tiga macam (Syah, 1996: 132), di antaranya:

a. Faktor internal (faktor dari dalam siswa), yakni keadaan /kondisi jasmani dan rohani siswa yang meliputi dua aspek, yakni:
   Pertama, aspek fisiologis; yaitu kondisi umum jasmani yang dapat mempengaruhi semangat dan intensitas mahasiswa dalam mengikuti pelajaran. Kondisi organ tubuh yang lemah dapat menurunkan kualitas ranah cipta (kognitif) sehingga materi yang dipelajarinya pun kurang berbekas.
   Kedua, aspek psikologis; banyak faktor yang termasuk aspek psikologis yang dapat mempengaruhi kuantitas dan kualitas perolehan pembelajaran siswa/mahasiswa. Namun, di antara faktor-faktor psikologis siswa yang pada umumnya dipandang lebih esensial itu di antaranya: tingkat kecerdasan/intelegensi siswa, sikap siswa, bakat siswa, minat siswa dan motivasi siswa.
b. Faktor eksternal (faktor dari luar siswa), yakni kondisi lingkungan di sekitar siswa, di antaranya:
   Pertama, lingkungan sosial, yang terdiri dari lingkungan sosial sekolah, lingkungan sosial siswa, dan lingkungan sosial orang tua dan keluarga itu sendiri.
   Kedua, lingkungan non sosial; yang termasuk lingkungan non-sosial di antaranya adalah gedung sekolah dan letaknya, rumah tempat tinggal keluarga siswa dan letaknya, alat-alat belajar, kea-

daan cuaca dan waktu belajar yang digunakan siswa.

c; Faktor pendekatan belajar (*approach to learning*), yakni jenis upaya belajar siswa yang meliputi strategi dan metode yang digunakan siswa untuk melakukan kegiatan pembelajaran materi-materi pelajaran.

B; **Metodologi Penelitian**

Desain penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah desain korelasional, yaitu rancangan yang digunakan dalam usaha menemukan hubungan antara dua variabel atau lebih dan dilakukan tanpa berusaha mempengaruhi atau memanipulasi variabel tersebut (Fraenkel & Wallen, 1993: 287).

Pada penelitian ini subjek yang diteliti adalah mahasiswa Fakultas Syariah UIN Sunan Gunung Djati Bandung angkatan 2012 yang secara administratif tercatat sebagai mahasiswa semester enam pada saat penelitian dilakukan.

Teknik sampling yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Propotional Random Sampling.* Dari 672 orang subjek penelitian diambil sebanyak 17% (115 mahasiswa) di mana untuk setiap jurusan diambil perwakilan untuk menjadi sampel.

Adapun uji statistik yang akan digunakan untuk menguji hubungan variabel yang diajukan adalah dengan menggunakan formula korelasi dari *Rank Spearman* (Siegel, 1992), dengan alasan bahwa data dalam penelitian ini berpasangan, data berskala ordinal dan teknik statistik berbentuk non-parametrik.

D. Hasil dan Pembahasan

1; **Hasil**

a; Analisis Deskriptif Tingkat Religiusitas

Dengan membandingkan tiap skor yang diperoleh subjek dengan nilai median tersebut maka diperoleh data 60 (52.2%) subjek yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi dan 55 (47.8%) subjek yang memiliki tingkat religiusitas yang rendah.

b; Analisis Deskriptif Orientasi Masa Depan Bidang Pekerjaan

Berdasarkan data yang diperoleh dari TU Fakultas Syariah UIN Sunan Gunung Djati Bandung, diketahui bahwa terdapat 42 (36,5%) subjek dengan prestasi belajar *cumlaude*, 69 (60%) subjek dengan prestasi belajar amat baik, 3 (2,6%) subjek dengan prestasi belajar baik, 1 (0,9%) subjek dengan prestasi belajar cukup serta tidak ada subjek yang tidak lulus.

c; Analisis Inferensial

Berdasarkan hasil perhitungan dapat diketahui bahwa koefisien korelasi antara religiusitas dengan orientasi masa depan bidang pekerjaan adalah sebesar 0,032 dengan Pv sebesar 0,730 pada taraf signifikansi α= 0,05 dengan arah pengujian dua sisi. Selanjutnya, untuk mengetahui signifikansi indeks korelasi tersebut, maka dilakukan uji signifikansi dengan membandingkan harga Pv dengan harga α. Kriteria uji yang digunakan adalah tolak H_0 apabila Pv sama dengan atau lebih kecil dari α. Karena harga Pv = 0,73 lebih besar dari pada harga α sebesar 0,05,

maka H_0 diterima. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tidak terdapat hubungan positif yang signifikan antara religiusitas dengan prestasi belajar.

Hasil pengujian tersebut, memiliki arti bahwa tidak terdapat perbedaan prestasi belajar yang signifikan antara subjek yang memiliki tingkat religiusitas tinggi dengan subjek yang memiliki tingkat religiusitas rendah.

2; **Pembahasan**

Berdasarkan hasil perhitungan diketahui bahwa hipotesis yang diajukan dalam penelitian ini ditolak, artinya tidak terdapat hubungan yang signifikan antara religiusitas dengan prestasi belajar. Hal ini menurut peneliti menunjukkan beberapa hal.

Pertama, berdasarkan hasil analisis deskriptif yang dilakukan diketahui bahwa IPK yang dimiliki oleh mahasiswa Fakultas Syariah angkatan 2012 memiliki nilai yang relatif homogen, yaitu berkisar antara 3.00 sampai 4.00 atau sebagian besar mahasiswa memiliki prestasi belajar yang Amat Baik (60%) hingga *cumlaude* (36,5%). Sedangkan sebagian kecil mahasiswa lainnya memiliki prestasi Baik (2,6%) dan Cukup (0,9). Data ini menjadi catatan tersendiri bagi peneliti, karena subjek yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi dan rendah dua-duanya memiliki prestasi belajar yang hampir sama. Dengan kata lain, tidak adanya perbedaan Prestasi Belajar di antara subjek salah satunya disebabkan oleh nilai IPK yang relatif homogen.

Kedua, berdasarkan hasil analisis deskriptif juga diketahui bahwa sebanyak 22 (19,1%) mahasiswa

Fakultas Syariah UIN SGD Bandung dengan prestasi belajar *cumlaude*, memiliki tingkat religiusitas yang tinggi. Selain itu sebanyak 37 (32,2%) mahasiswa Fakultas Syariah UIN SGD Bandung dengan prestasi belajar Amat Baik, memiliki tingkat religiusitas yang tinggi pula. Hasil tersebut menunjukkan bahwa jumlah mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi serta prestasi belajar tinggi relatif lebih banyak dibanding dengan mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas rendah namun memiliki tingkat prestasi belajar tinggi.

Hasil tersebut mendukung pernyataan Ansari (1983, dalam Supartini, 2008) bahwa religiusitas pada umumnya adalah satu *sistema credo* (tata keimanan atau tata keyakinan) atas adanya sesuatu yang mutlak di luar manusia dan satu *sistema ritus* (tata peribadatan) manusia kepada yang mutlak itu, serta *sistema norma* (tata kaidah) yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam lainnya sesuai dan sejalan dengan tata keimanan dan tata peribadatan.

Tingkat pengetahuan yang tinggi dalam berbagai bidang agama akan membuat individu memiliki perencanaan yang matang mengenai prestasi belajar yang ingin diraihnya, terlebih Islam mengajarkan bahwa belajar itu merupakan ibadah dan belajar itu harus dikerjakan dengan sungguh-sungguh dan terus-menerus sepanjang hayat. Pengetahuan yang tinggi tersebut membuat prestasi belajar subjek akan menjadi tinggi.

Tingkat keyakinan yang tinggi akan ketentuan dan ketetapan Tuhan, akan menyebabkan individu

menyikapi dengan positif segala sesuatu yang menimpa dirinya, akibatnya subjek akan menjalani proses pembelajaran dengan lebih optimis, sehingga prestasi belajarnya pun akan menjadi tinggi.

Tingkat praktek agama yang tinggi juga mampu membuat individu memiliki perencanaan yang matang, sehingga dengan matangnya perencanaan dalam belajar hasil prestasi belajar yang diperoleh juga akan menjadi tinggi. Perencanaan dalam praktek agama salah satunya dapat dilihat ketika seseorang akan melakukan ibadah haji. Ia harus dapat merencanakan kapan ia akan berangkat, berapa biaya yang harus disiapkan, bagaimana mewakilkan beberapa pekerjaan saat ditinggalkan, dan sebagainya.

Secara umum, mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi, dengan keyakinannya akan memiliki motivasi yang tinggi untuk dapat mewujudkan apa yang dicita-citakannya. Kebiasaan berdisiplin dalam menjalankan ritual keagamaan mampu membentuk pribadi yang memiliki perencanaan yang matang. Di sisi lain kemampuan untuk melakukan evaluasi (bermuhasabah) dalam religiusitas juga membuat mahasiswa mampu mengukur kelebihan serta kekurangan yang dimiliki sehingga mampu berpikir lebih realistis untuk memperoleh prestasi belajar yang diinginkannya.

Ketiga, berdasarkan hasil analisis deskriptif juga diketahui bahwa sebanyak 20 (17,4%) mahasiswa Fakultas Syariah UIN SGD Bandung dengan prestasi belajar *cumlaude*, memiliki tingkat religiusitas yang rendah. Selain itu sebanyak 32 (27,8%) mahasiswa

Fakultas Syariah UIN SGD Bandung dengan prestasi belajar Amat Baik, memiliki tingkat religiusitas yang rendah pula. Hasil tersebut menunjukkan bahwa jumlah mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas yang rendah serta prestasi belajar tinggi relatif sama banyak dengan mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas tinggi namun memiliki tingkat prestasi belajar tinggi.

Hasil analisis deskriptif tersebut menunjukkan bahwa terdapat berbagai faktor lain selain religiusitas yang mempengaruhi diperolehnya prestasi belajar. Menurut Syah (1996: 132), terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi prestasi belajar, di antaranya sebagaimana berikut ini.

Faktor internal, yang terdiri dari aspek fisiologis dan psikologis. Kondisi umum jasmani dapat mempengaruhi semangat dan intensitas siswa dalam mengikuti pelajaran. Misalnya saja, kondisi tubuh yang prima menyebabkan mahasiswa mampu menangkap materi pelajaran dengan baik. Dari aspek psikologis, banyak faktor yang dapat mempengaruhi kuantitas dan kualitas perolehan pembelajaran mahasiswa, diantaranya adalah tingkat kecerdasan/intelegensi siswa, sikap siswa, bakat siswa, minat siswa dan motivasi siswa.

Hal tersebut diperkuat oleh pendapat Naylor (1972; dalam Elma Amalia 2002: 48) yang mengungkapkan bahwa prestasi belajar yang dicapai seorang siswa erat kaitannya dengan tingkat inteligensi yang dimilikinya. Siswa yang memiliki tingkat inteligensi tinggi akan lebih mudah untuk menangkap, mencerna, dan memahami materi pelajar-

an yang diterimanya dibandingkan dengan anak yang tingkat inteligensinya rendah.

Faktor eksternal yang terdiri dari lingkungan sosial dan lingkungan non sosial. Faktor sosial yang diduga mampu meningkatkan prestasi belajar mahasiswa di antaranya adalah lingkungan sosial mahasiswa. Mahasiswa yang belajar secara bersama-sama memiliki peluang yang lebih besar dalam memperoleh prestasi belajar yang tinggi. Hal tersebut disebabkan saat belajar bersama, akan terjadi proses diskusi, saling mengingatkan serta saling menguatkan, sehingga membuat pemahaman terhadap materi pelajaran menjadi semakin baik. Selain itu, berbagai fasilitas penunjang lain juga dapat membuat proses pembelajaran menjadi semakin optimal.

Faktor pendekatan belajar (*approach to learning*), yakni jenis upaya belajar mahasiswa yang meliputi strategi dan metode yang digunakan mahasiswa untuk melakukan kegiatan pembelajaran juga dapat mendukung tercapainya prestasi belajar yang optimal.

D. Kesimpulan dan Saran

1; **Simpulan**

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Sebanyak 60 (52.2%) subjek yang memiliki tingkat religiusitas yang tinggi dan 55 (47.8%) subjek yang memiliki tingkat religiusitas yang rendah. Di sisi lain, sebanyak terdapat 42 (36,5%) subjek dengan prestasi belajar *cumlaude*, 69 (60%) subjek dengan prestasi belajar amat baik, 3 (2,6%) subjek dengan prestasi

belajar baik, 1 (0,9%) subjek dengan prestasi belajar cukup serta tidak ada subjek yang tidak lulus.

Koefisien korelasi antara religiusitas dengan orientasi masa depan bidang pekerjaan adalah 0,032 dengan Pv sebesar 0,730 pada taraf signifikansi α= 0,05. Hasil tersebut menunjukkan bahwa hubungan antara religiusitas dengan prestasi belajar Mahasiswa Fakultas Syariah UIN Sunan Gunung Djati Bandung tidak signifikan. Hal tersebut memiliki arti bahwa tidak terdapat perbedaan prestasi belajar yang signifikan antara subjek yang memiliki tingkat religiusitas tinggi dengan subjek yang memiliki tingkat religiusitas rendah.

2; **Saran**

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, dengan memperhatikan keterbatasan-keterbatasan dalam penelitian ini, peneliti mengajukan saran-saran agar dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi pihak-pihak yang memerlukannya sebagai berikut:

a; Bagi para mahasiswa. Secara spesifik bagi mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas rendah namun memiliki prestasi yang tinggi disarankan agar meningkatkan tingkat religiusitasnya dengan cara banyak melakukan diskusi tentang keislaman, mengikuti pengajian atau mempelajari referensi keislaman serta mulai mempraktekan ajaran Islam secara utuh.

b; Bagi fakultas. Secara spesifik bagi mahasiswa yang memiliki tingkat religiusitas rendah namun memiliki prestasi yang tinggi disarankan agar menyediakan waktu tambahan bagi mahasiswa untuk membahas

dan melatih kedisiplinan dalam mengaplikasikan ilmu keislaman. Sehingga diharapkan Fakultas mampu mencetak lulusan yang siap berkiprah secara keilmuan di lingkungan msyarakat.

c; Bagi penelitian selanjutnya, karena tidak adanya hubungan yang signifikan antara religiusitas dengan prestasi belajar, maka disarankan untuk mencari variabel lain yang diduga berhubungan dengan prestasi belajar, seperti pola asuh, intelegensi, dukungan sosial dan sebagainya, sehingga dapat menghasilkan referensi yang kaya. Selain itu, disarankan untuk untuk mencari fakultas dengan variasi IPK yang lebih heterogen, seperti Fakultas Saintek atau Fakultas Psikologi.

Daftar Pustaka

Arikunto, Suharsimi. 2002. *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.

Asshiddiqie, Jimly. 1997. *Strategi Pendidikan Nasional di Abad Ilmu Pengetahuan dan teknologi*. dalam Rahardjo, Dawam R. 1997. *Keluar dari Kemelut Pendidikan Nasional: Menjawab Tantangan Kualitas Sumber Daya Manusia Abad 21*. Jakarta: Intermasa.

Azwar, Saifuddin. 2008. *Penyusunan Skala Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka.

Elma, A. 2002. *Hubungan antara Self Esteem dan Prestasi Akademis*. Skripsi Fakultas Psikologi UNPAD Bandung: (tidak diterbitkan)

Fraenkel, Jack R. & Wallen, Norman E. 1993. *How to Design and Evaluate Research in Education 2ed*. Singapore: McGraw-Hill Inc.

Friedenberg, Lisa. 1995. *Psychological Testing Design, Analysis, and Use.* Massachusetts: Allyn & Bacon.

Gage, N. Lees & Berliner, David. C. 1979. *Educational Psychology,* volume 1. California: University of California.

Glock & Stark. 1969. *Religion and society in tension*. California: Rand Mc Nally Company.

Hadi, Sutrisno. 2001. *Metodologi Research*. Yogyakarta: ANDI.

Hasan, M.T. 2004. *Dinamika Kehidupan Religius.* Jakarta: Listarafiska Putra.

Hikmawati, F., dkk. 2009. *Prediktor Keberhasilan Studi pada Mahasiswa di Fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung*. Lemlit UIN Sunan Gunung Djati Bandung: (tidak diterbitkan)

Hurlock, Elizabeth. 1980. *Psikologi Perkembangan.* Jakarta: Erlangga.

Siegel, Sidney. 1994. *Nonparametric Statistics for the Behavioral Science* (edisi terjemah). Jakarta: Gramedia.

Sudjana. 1996. *Metoda Statistika* Edisi Keenam. Bandung: Tarsito.

Supartini, Ucu. 2008. *Hubungan antara Tingkat Komitmen Beragama dengan Intensitas Perilaku Bullying pada Santri MTs. Putra Darul Arqam Garut Angkatan 28-30.* Bandung: Skripsi. Fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Syah, M. 1996. *Psikologi Pendidikan: Suatu Pendekatan Baru.* Bandung: Rosda Karya.

Nasir, H. Sahilun. 1999. *Peran Pendidikan Agama terhadap Pemecahan Problema Remaja*. Jakarta: Kalam Mulia.

Winkel, WS. 1995. *Psikologi Pengajaran*. Jakarta: Rineka Cipta.

www.bappenas.go.id

www.weforum.org

PENDIDIKAN AGAMA BERBASIS TOLERANSI

Dr. Undang Ahmad Kamaluddin

A. Pendahuluan

Pluralisme agama, etnis, suku dan antar-golongan di negeri ini, merupakan realitas empirik yang tidak bisa dipungkri. Pluralisme, karena itu, sejak dulu dikenal sebagai potensi berbangsa dan bernegara, sehingga *founding fathers* menetapkan negara ini bukan menjadi negara agama atau negara sekuler. Pilihannya berada tepat di tengah-tengah antara keduanya. Persoalannya adalah, siapa yang memperkenalkan, dan memaknai selanjutnya, sehingga kenyataan pluralisme menjadi ruwet, memendam dendam kesumat yang tidak ada hentinya. Pluralisme (sering) diartikan dengan keragaman, kemajemukan balakangan dalam hal budaya didekatkan dengan istilah multikultural merupakan suatu kata yang paling tepat untuk menggambarkan betapa kita hidup dalam ruang yang penuh dengan keragaman. Keragaman merupakan sunatullah pada kehidupan umat manusia, karena itu tidak ada kata untuk menolak pluralisme (kemajemukan) dalam bermasyarakat.

Apakah sebenarnya pluralisme itu? kalau melacak dari beberapa sumber, dapat didefenisikan bahwa

pluralisme adalah sebuah paham tentang pluralitas. Paham, bagaimana melihat keragaman dalam agama-agama, mengapa dan bagaimana memandang agama-agama, yang begitu banyak dan beragam. Apakah hanya ada satu agama yang benar atau semua agama benar.

Paham pluralisme dengan begitu, sangat menghendaki terjadinya dialog antaragama, dan dengan dialog agama memungkinkan antara satu agama terhadap agama lain untuk mencoba memahami cara baru yang mendalam mengenai bagaimana Tuhan mempunyai jalan penyelamatan. Pengalaman ini, saya kira sangat penting untuk memperkaya pengalaman antar iman, sebagai pintu masuk ke dalam dialog teologis. Inilah sebuah teologi yang menurut Wilfred C. Smith (1981: 187) disebut dengan istilah *world theology* (teologi dunia) dan oleh John Hick (1980: 8) disebutnya *global theology* (teologi global). Kemudian teologi tersebut belakangan ini terkenal dengan sebutan teologi pluralisme.

Pengakuan terhadap pluralisme agama dalam suatu komunitas umat beragama menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusivitas yang bermuara pada tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spritual dan moral. Gagasan bahwa manusia adalah satu umat, seperti ini menurut Sachedina “merupakan dasar pluralisme teologis yang menuntut adanya kesetaraan hak yang diberikan Tuhan bagi semua. Manusia tetap merupakan “satu bangsa” berdasarkan kemanusiaan yang sama-sama mereka miliki. Karena itulah

diperlukan suatu “etika global” yang bisa memberikan dasar pluralistik untuk memperantarai hubungan antar agama di antara orang-orang yang memiliki komitmen spritual berbeda”.

Pendidikan agama secara umum yang diberikan secara formal di sekolah-sekolah dan lembaga pendidikan baik negeri maupun swasta, khususnya yang diselenggarakan lembaga keagamaan seperti gereja, pesantren, yayasan Islam, Kristen, Katolik dan lain sebagainya kerap diragukan keberhasilannya. Pendidikan agama selama ini memang dipertanyakan kontribusinya dalam pembentukan masyarakat akademik yang menghargai pluralisme, dan cenderung tidak mengapresiasi fakta sosiologis keragaman dalam masyarakat Indonesia. Apalagi selama ini guru agama di sekolah dan perguruan tinggi umumnya hanya menekankan ajaran agama yang bersifat teologis-dogmatis, sehingga lebih memperkuat sikap mengklaim kebenaran pada agama dan pahamnya sendiri. Konsekuensi dari situasi ini, pengajaran agama kurang menyentuh aspek realitas sosial yang sesungguhnya, tidak sampai pada persoalan aksi nyata dari proses perilaku keagamaan. Pendidikan agama cenderung menekankan sikap eksklusivitas kebenaran agama, mengabaikan aspek pluralitas serta inklusivitas dalam masyarakat. Sejauh ini pendidikan agama tidak memaparkan realitas sosial dan problem empirik yang ada dalam masyarakat.

Indikatornya terlihat dari kegagalan agama dalam membantu menanggulangi konflik sosial, padahal pendidikan agama oleh masyarakat sejauh ini sering dibanggakan dan masih diandalkan sebagai kekuatan spiritual masyarakat dan bangsa yang dianggap mampu untuk menjadikan masyarakat sebagai manusia yang adil, beradab, berakhlak baik dan terpuji. Begitu juga masyarakat masih memosisikan pendidikan agama sebagai potensi dasar untuk membentuk tradisi berpikir, bersikap dewasa, terbuka dan toleran. Maka dengan itu, pendidikan agama juga diharapkan masyarakat dapat menjawab kebutuhan dasar (*basic needs*) masyarakat dari generasi ke generasi untuk bisa hidup berdampingan secara dinamis dan rukun dalam keberbagai agama, etnik dan budaya.

Harapan tersebut juga dialamatkan kepada lembaga pendidikan formal seperti perguruan tinggi yang dimiliki dan dikelola organisasi keagamaan. Namun untuk mewujudkan harapan tersebut lembaga pendidikan tersebut dituntut untuk berpacu dengan dinamika dalam masyarakat. Persoalan yang dihadapi sekarang semakin rumit terutama dengan semakin berkembang dan berubahnya masyarakat. Dewasa ini, pendidikan Islam setidaknya menghadapi empat tantangan serius. Pertama, gejala kemandegan kurikulum dan sumber daya manusia. Kedua, pengaruh dari perubahan sosial politik. Ketiga, perubahan orientasi pendidikan masyarakat. Keempat, tantangan dan tuntutan nasional yang berubah dan memasuki era globalisasi, yaitu era dunia terbuka (Tilaar, 2000: 134). Semua tantangan tersebut berpengaruh pada

proses pelaksanaan pendidikan agama Islam di lembaga-lembaga pendidikan.

Dalam analisis yang lain, H. A. R. Tilaar menguraikan empat krisis yang dialami dunia pendidikan secara umum, yakni: krisis kualitas, relevansi atau efisiensi eksternal, elitisme, dan krisis manajemen (Tilaar, 2004: 150). Krisis itu pula yang menjadi kendala yang kerap terjadi dalam proses pelaksanaan pendidikan agama Islam. Lebih buruk lagi gejala tersebut sering tidak disadari, terutama adalah terjadinya stagnasi (kemandegan) pada lembaga penyelenggara pendidikan. Gejala tersebut sebenarnya merupakan efek domino dari stagnasi yang terjadi pada organisasi kemasyarakatan (ormas) keagamaan pada umumnya. Akibatnya, lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan ormas keagamaan mengalami situasi yang sama.

Hal ini ditandai oleh hilangnya inovasi dari lembaga dan individu untuk mengembangkan pendidikan yang sudah ada. Munculnya situasi ini lebih merupakan efek domino dari gejala yang melanda organisasi keagamaan yang menaungi lembaga pendidikan tersebut karena tidak bisa merespon dinamika masyarakat. Di sisi lain lembaga-lembaga pendidikan Islam masih berkutat dengan model-model lawas. Umumnya lembaga pendidikan Islam masih menggunakan metode dan cara pembelajaran yang sudah “tertinggal” (dibandingkan pendidikan yang berorientasi sekuler) malah cenderung terjebak pada sikap merasa puas. Hal ini merupakan kondisi yang

mengkhawatirkan. Padahal sikap merasa puas idealnya terjadi pada suatu kondisi di mana sebuah lembaga atau pribadi yang sudah mapan (*established*), akan tetapi hal ini justru terjadi di lembaga-lembaga pendidikan Islam. Akibat lebih lanjut dari sikap ini berpengaruh kepada pendidikan agama Islam secara keseluruhan.

Jika pendidikan agama Islam di lembaga pendidikan ormas keagamaan hendak merespons pluralitas dalam mekanisme pendidikannya, maka harus ada upaya untuk merekonstruksi dan mendesain model, tujuan, proses, program, serta proses evaluasi yang akan digunakan. Pendidikan yang dikembangkan dituntut memiliki wawasan terhadap keragaman, baik kelompok, keyakinan, etnis dan aspek lainnya (Baidhawy, 2005: 86-90). Kurikulum pendidikan agama pada lembaga pendidikan Islam, relatif belum merespons keragaman. Padahal pendidikan agama masih menjadi andalan sebagai bekal mengajarkan pendidikan agama lebih lanjut kepada masyarakat. Namun demikian dalam kondisi sekarang jika hanya mengandalkan model pendidikan agama yang lama, tak lagi menjamin. Proses pendidikan sekarang harus diikuti dengan bekal pengetahuan lainnya yang kontekstual dengan perkembangan sosial.

Pendidikan agama Islam di kalangan lembaga pendidikan Islam dihadapkan pada kebutuhan untuk proses reinterpretasi terhadap bangunan Islam sebagai sebuah ilmu. Munculnya gerakan islamisasi ilmu

pengetahuan yang dimotori oleh Ismail Raji al-Faruqi dan Naquib al-Attas menunjukan belum terbangunnya ilmu-ilmu yang benar-benar bernafaskan nilai-nilai Islam. Adapun ilmu pengetahuan yang selama ini dipraktikkan dan diajarkan sebagai sebuah disiplin ilmu masih mengadopsi metode-metode Barat yang secara epistemologi, metodologi dan etis berbeda dengan tujuan Islam sebagai sebuah ajaran (Ramayulis, 2002: 292). Demikian pula ketika pengetahuan agama Islam itu dijadikan sebuah disiplin untuk diajarkan pada orang lain, maka bangunan keilmuannya harus benar-benar berlandaskan pada sumber-sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan al-Hadits.

Dalam konteks permasalahan epistemologis tersebut Kuntowijoyo menawarkan wacana ilmu sosial profetik. Menurut analisisnya, Islam ketika dijadikan sebagai sebuah bangunan ilmu maka harus memenuhi prasyarat epistemologis, metodologis dan etis (Kuntowijoyo, 2006: 87). Hal sama berlaku bagi proses pendidikan agama Islam sebagai upaya menjadikan Islam sebagai ilmu dan menjadikan pendidikan agama Islam sebagai sebuah disiplin tertentu. Sayangnya kesadaran terhadap diskursus tersebut belum sepenuhnya dipahami oleh para praktisi pendidikan agama Islam. Pendidikan agama Islam cenderung terjebak pada proses ideologisasi dan indoktrinasi. Padahal sebagai sebuah disiplin dalam proses menjadikan Islam sebagai ilmu juga harus dibarengi dengan kesadaran epistemologis, metodis dan etis dari disiplin tersebut.

Implikasi dari kondisi tersebut sangat serius ketika para lulusannya (sumber daya manusia) menghadapi perubahan di luar dunia pendidikan mereka. Tantangan di masyarakat jauh lebih kompleks daripada yang mereka pelajari dan bayangkan selama berada di tempat belajar-mengajar tadi. Pluralitas sosial dan kemanusiaan di tengah masyarakat membuat mereka kaget dengan kenyataan riil di masyarakat. Masyarakat Indonesia sekarang sudah jauh berubah. Persoalan-persoalan masyarakat tidak bisa lagi dilihat dari satu sisi saja, satu faktor saja, atau perspektif tertentu, misalnya dari sudut pandang umat Islam saja, apalagi dari perspektif subjektivitas kepentingan organisasi masyarakat keagamaan.

Kehidupan masyarakat Indonesia yang sangat beragam budaya, etnis dan keyakinan, kini tak bisa lagi ditutupi. Dengan terbukanya kebebasan melalui reformasi, maka masyarakat sudah bisa menentukan arah aspirasi dan keyakinan baik politik maupun religi-usitas dalam kehidupan. Karena itu lembaga pendidikan juga harus merespons pergeseran budaya masyarakat tersebut.

Perubahan sosial politik ikut memberi pengaruh pada pendidikan Islam. Identitas sebagai institusi pendidikan Islam ikut mempengaruhi persepsi publik terhadap posisi lembaga pendidikan Islam dalam konteks perubahan sosial politik sekarang. Ironisnya, lembaga pendidikan Islam lebih sering hanya digunakan sebagai batu loncatan karir dan kepentingan pragmatis oleh para politisi, yang bertolak

belakang dengan nilai yang diajarkan dalam pendidikan Islam itu sendiri. Realitas seperti ini dikhawatirkan memandulkan gerak pendidikan agama. Visi pendidikan Islam akhirnya sulit berubah dari lembaga yang hanya mendidik para calon ulama, dalam konotasinya yang masih konservatif.

Persoalan lainnya berkaitan dengan citra dan *image* baru yang dialamatkan pada lembaga-lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan bukan tidak mungkin perguruan tinggi agama seperti Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI), universitas, ma'had 'aly, dan institut agama Islam, akan mendapat *image* sebagai lembaga yang mengajarkan radikalisme (Thoyib, 2006: 101-113).

Padahal kalau dilihat lebih teliti tidak semua lembaga-lembaga yang mengajarkan pendidikan agama Islam, seperti perguruan tinggi mengajarkan pendidikan dengan orientasi yang mengarahkan peserta didik berbuat radikal. Namun kenyataannya terdapat beberapa peristiwa yang terjadi dengan tindakan kekerasan dan radikalisme yang kerap diasosiasikan dengan agama menjadi pemicu munculnya citra buruk tersebut.

Berkaitan dengan hal ini diperlukan upaya pengembangan sikap toleransi dan terbuka terhadap kehidupan beragama di Indonesia, baik toleransi intern umat beragama, maupun antar komunitas agama yang berbeda. Hubungan baik itu tidak hanya melibatkan berbagai komunitas agama yang berbeda,

tapi juga intern kelompok-kelompok dalam sebuah rumpun agama seperti agama Islam. Hubungan intern umat beragama dalam kelompok Islam tersebut kadang lebih rumit dan keras bahkan saling berkompetisi mengklaim legitimasi teologis dan sosial. Situasi ini yang tak jarang menjadi potensi terjadinya konflik antar kelompok yang lebih serius.

Dalam konteks ini peran institusi pendidikan formal, terutama institusi pendidikan yang dimiliki dan dikelola oleh organisasi kemasyarakatan ke-Islaman, menjadi penting. Oleh karena itu, sumbangan pendidikan agama Islam bagi pembentukan sikap dan karakter anak didik diarahkan pada membangun manusia yang memiliki intelektualitas, religiusitas, serta toleran wajib dikembangkan.

B. Islam dan Pluralisme

Dalam Islam berteologi secara inklusif dengan menampilkan wajah agama secara santun dan ramah sangat dianjurkan. Islam bahkan memerintahkan umat Islam untuk dapat berinteraksi terutama dengan agama Kristen dan Yahudi dan dapat menggali nilai-nilai keagamaan melalui diskusi dan debat intelektual/teologis secara bersama-sama dan dengan cara yang sebaik-baiknya (Q. S. al-Ankabut [29]: 46), tentu saja tanpa harus menimbulkan *prejudice* atau kecurigaan di antara mereka.

Al-Qur'an sendiri merupakan sumber normatif bagi suatu teologi inklusif. Karena itu bagi kaum muslimin, tidak ada teks lain yang menempati posisi otoritas mutlak dan tak terbantahkan selain al-Qur'an. Maka, al-Qur'an merupakan kunci untuk menemukan dan memahami konsep persaudaraan Islam-terhadap agama lain---pluralitas adalah salah satu kenyataan objektif komunitas umat manusia, sejenis hukum Allah atau *Sunnah Allah*, sebagaimana firman Allah Swt.: "Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal" (Q. S. al-Hujurat [49]: 13).

Kalau kita membaca dari ayat tersebut, secara kritis dan penuh keterbukaan, pastilah kita akan menemukan suatu kesimpulan bahwa Allah Swt. sendiri sebenarnya secara tegas telah menyatakan bahwa ada kemajemukan di muka bumi ini. Perbedaan laki-laki dan perempuan, perbedaan suku bangsa; ada orang Indonesia, Jerman, Amerika, orang Jawa, Sunda atau bule, adalah realitas pluralitas yang harus dipandang secara positif dan optimis. Perbedaan itu, harus diterima sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin atas dasar kenyataan itu. Bahkan kita disuruh untuk menjadikan pluralitas tersebut, sebagai instrumen untuk menggapai kemuliaan di sisi Allah Swt., dengan jalan mengadakan interaksi sosial antara individu, baik dalam konteks pribadi atau bangsa.

Kenapa kita diperintah untuk saling mengenal dan berbuat baik sama orang lain, meskipun berbeda agama, suku dan kulit dan dilarang untuk memperolok-olok satu sama lain? Jawabannya adalah bahwa hanya Allah yang tahu dan dapat menjelaskan, di hari akhir nanti, mengapa manusia berbeda satu dari yang lain, dan mengapa jalan manusia berbeda-beda dalam beragama: "Untuk masing-masing dari kamu (umat manusia) telah kami tetapkan Hukum (Syari'ah) dan jalan hidup (minhaj). Jika Tuhan menghendaki, maka tentulah ia jadikan kamu sekalian umat yang tunggal (monolitik). Namun ia jadikan kamu sekalian berkenaan dengan hal-hal yang telah dikarunia-Nya kepada kamu. Maka berlombalah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah-lah tempat kalian semua kembali; maka Ia akan menjelaskan kepadamu sekalian tentang perkara yang pernah kamu perselisihkan" (Q. S. al-Ma'idah: 48).

Bahkan konsep *unity in diversity*, dalam Islam telah diakui keabsahanya dalam kehidupan ini. Untuk mendukung pernyataan ini, kita dapat melacak kebenaranya dalam perjalanan sejarah yang telah ditunjukkan oleh al-Qur'an, bahwa Islam telah memberi karakter positif kepada komunitas non-Muslim. Ini bisa dilihat, misalnya, dari berbagai istilah eufemisme, mulai dari *ahl al-kitab, shabih bi ah al-kitab, din Ibrahim* sampai *dinan hanifan*. Dan secara spesifik, Islam malahan mengilustrasikan karakter para pemuka agama Kristen sebagai manusia dengan sifat rendah hati (*la yastakbirun*) serta pemeluk agama Nasrani sebagai kelompok dengan jalinan emosional

(*aqrabahum mawaddatan*) terdekat dengan komunitas Muslim (Q. S. al-Ma'idah: 82).

Dalam kaitannya yang langsung dengan prinsip untuk dapat menghargai agama lain dan dapat menjalin persahabatan dan perdamaian dengan 'mereka' inilah Allah, di dalam al-Qur'an, menegur keras Nabi Muhammad Saw. ketika ia menunjukkan keinginan dan kesediaan yang menggebu untuk memaksa manusia menerima dan mengikuti ajaran yang disampaikanya, sebagai berikut: "Jika Tuhanmu menghendaki, maka tentunya manusia yang ada di muka bumi ini akan beriman. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia, di luar kesediaan mereka sendiri? (Q. S. Yunus: 99).

Dari ayat tersebut tergambar dengan jelas bahwa persoalan kemerdekaan beragama dan keyakinan menjadi "tanggungjawab" Allah Swt., di mana kita semua dituntut toleran terhadap orang yang tidak satu dengan keyakinan kita. Bahkan nabi sendiri dilarang untuk memaksa orang kafir untuk masuk Islam. Maka dengan begitu, tidaklah dibenarkan "kita" menunjukkan sikap kekerasan, paksaan, menteror dan menakut-nakuti orang lain dalam beragama.

Apalagi kalau kita mau memahami secara benar, bahwa pada dasarnya menurut al-Qur'an, pokok pangkal kebenaran universal Yang Tunggal itu ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa, atau *tauhid.* Tugas para Rasul adalah menyampaikan ajaran tentang *tauhid* ini, serta ajaran tentang keharusan manusia tunduk dan patuh hanya kepada-Nya saja (Q. S. al-Anbiya': 92) dan justru berdasarkan paham *tauhid* inilah, al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan

keagamaan. Dalam pandangan teologi Islam, sikap ini menurut Budy Munawar Rahman (2001: 15), dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada; bahwa semua agama itu pada mulanya menganut prinsip yang sama, dan persis karena alasan inilah al-Qur'an mengajak kepada titik pertemuan (*kalimatun sawa'*): "Katakanlah olehmu (Muhammad): Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju ke titik pertemuan (kalimatun sawa') antara kami dan kamu: yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak mempersekutukan-Nya kepada apa pun, dan bahwa sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai "tuhan-tuhan" selain Allah" (Q. S. al-Ma'idah: 64).

Implikasi dari *kalimatun sawa'* ini menurut al-Qur'an adalah: siapa pun dapat memperoleh "keselamatan" asalkan dia beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat baik". Jadi, dalam prespektif ini, al-Qur'an tidak mengingkari kasahihan pengalaman transendensi agama, semisal Kristen bukan? Islam malah mengetahui dan bahkan mengakui daya *penyelamatan* kaum lain (termasuk Kristen) itu dalam hubunganya dengan lingkup monoteisme yang lebih luas: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan yang beragama Yahudi, Kristen, dan Shabiin, barang siapa dari mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian dan mengerjakan amal baik, maka mereka akan dapat ganjaran dari Tuhan mereka; dan tidak ada ketakutan dan tidak ada duka cita atas mereka" (Q. S. 2: 62).

Hal itu sejalan dengan ajaran bahwa monoteisme merupakan dogma yang diutamakan dalam Islam.

Monoteisme, yakni percaya kepada Tuhan yang Maha Esa, dipandang jalan untuk keselamatan manusia. Surah al-Nisa': 48 dan 116 menerangkan bahwa Allah tidak mengampuni dosa orang yang mempersekutukan Tuhan tetapi mengampuni dosa selainnya bagi barang siapa yang dikehendaki Allah. Kedua ayat ini mengandung arti bahwa dosa dapat diampuni Tuhan kecuali dosa sirk atau politeis. Inilah satu-satunya dosa yang tak dapat diampuni Tuhan.

Al-Qur'an, dengan demikian, sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Aziz Sachedina dalam bukunya *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (2002: 59) adalah jelas memandang dirinya sebagai mata rantai kritis dalam pengalaman pewahyuan umat manusia—satu jalan universal yang dimaksudkan untuk semua makhluk. Secara khusus, Islam juga memiliki etos biblikal dan Kristen, dan Islam memiliki sikap yang luar biasa inklusif terhadap Ahli Kitab, yang dengan merekalah Islam terhubungkan melalui manusia pertama di muka bumi.

C. Bersikap 'Toleran' kepada Agama Lain

Sedangkan secara umum, pandangan Islam terhadap agama lain (Ahli Kitab—pen.) sangat positif dan sangat konstruktif. Hal ini dapat dilihat dari nilai dan ajarannya yang memberikan peluang dan mendorong kepada umat Islam untuk dapat melakukan interaksi sosial, kerja sama dengan mereka. Tentang hal ini, Farid Asaeck (2000: 206-207) menunjukkan bukti-bukti sebagai berikut ini. Pertama, Ahli Kitab, sebagai penerima wahyu, diakui sebagai bagian dari

komunitas. Ditujukan kepada semua nabi, al-Qur'an mengatakan: "Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu" (Q. S. al-Mu'miunun: 52). Sehingga konsep Islam tentang para pengikut Kitab Suci atau Ahli Kitab yaitu konsep yang memberikan pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain, yang memiliki kitab suci dengan memberikan kebebasan menjalankan ajaran agamanya masing-masing.

Kedua, dalam dua bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, sikap murah hati al-Qur'an terlihat jelas, bahwa makanan "orang-orang yang diberi Alkitab" dinyatakan sebagai sah (halal) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim sah bagi mereka (Q. S al-Ma'idah: 5). Demikian juga, pria muslim diperkenankan mengawini "wanita suci dari Ahli Kitab" (Q. S. al-Ma'idah: 5). Jika kaum Muslim diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam hubungan yang seintim hubungan perkawinan, ini menunjukkan bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim-kaum lain.

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (Q. S. al-Ma'idah: 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (Q. S. al-Ma'idah: 42-43). Keempat, kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata di-maksudkan untuk menjamin terpeliharanya kesucian ini, "Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagai manusia dengan sebagian yang lain, tentulah

telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan sinagog-sinagog orang Yahudi, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak di sebut nama Allah" (Q. S. al-Hajj: 40).

Perintah Islam agar umatnya bersikap toleran, bukan hanya pada agama Yahudi dan Kristen, tetapi juga kepada agama-agama lain. Ayat 256 surat al-Baqarah mengatakan bahwa tidak ada paksaan dalam soal agama karena jalan lurus dan benar telah dapat dibedakan dengan jelas dari jalan salah dan sesat. Terserahlah kepada manusia memilih jalan yang dikehendakinya. Telah dijelaskan mana jalan benar yang akan membawa kepada kesengsaraan. Manusia merdeka memilih jalan yang dikehendakinya. Kemerdekaan ini diperkuat oleh ayat 6 Surah al-Kafirun yang mengatakan: "Bagimu agamamu dan bagiku agamaku".

Demikian beberapa prinsip dasar al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah pluralisme dan anjuran untuk dapat menunjukkan sikap saling menghormati, ramah dan bersahabat dengan agama Kristen, secara khusus. Dengan begitu, jauh-jauh hari, al-Qur'an sesungguhnya telah mensinyalir akan munculnya bentuk *truth claim* (Abdullah, 1999: 68). Baik itu dalam wilayah intern umat beragama maupun wilayah antarumat beragama. Kedua-duanya, sama-sama tidak *favourable* dan tidak kondusif bagi upaya membangun tata pergaulan masyarakat pluralistik yang sehat.

Oleh al-Qur'an, kecendrungan manusia untuk mengantongi *truth claim* yang potensial untuk ekplosif dan destruktif itu, kemudian dinetralisir dalam bentuk anjuran untuk selalu waspada terhadap bahaya

ekstrimitas dalam berbagai bentuknya. Dan manusia Muslim sendiri dituntut untuk senantiasa merendahkan hati dan bersedia dengan "kebenaran" (*al-haq*) dan kesabaran (*al-shabar*) dalam setiap langkah dalam perjalanan hidupnya (Q. S. al-Ashr: 1-3).

Paling tidak, dalam dataran konseptual, al-Qur'an telah memberi resep atau arahan-arahan yang sangat diperlukan bagi manusia Muslim untuk memecahkan masalah kemanusiaan universal, yaitu realitas pluralitas keberagamaan manusia dan menuntut agar bersikap toleran terhadap kenyataan tersebut demi tercapainya perdamaian di muka bumi. Karena Islam menilai bahwa syarat untuk membuat keharmonisan adalah pengakuan terhadap komponen-komponen yang secara alamiah berbeda.

Dengan begitu, dapat pula dikatakan konsepsi pluralisme dalam Islam sudah terbawa pada misi awal agama ini diturunkan, yakni membawa kasih terhadap seluruh alam tanpa batas-batas atau benturan-benturan dimensi apa pun. Semua orang yang mengaku Islam harus menunjukkan sikap saling "mengasihi" kepada sesama manusia. Karena seseorang bisa disebut sebagai seorang muslim, menurut kanjeng nabi adalah *Al-Muslimu man salima al-muslimuna min lisanihi wa yadihi*. Maksudnya adalah seorang muslim yang senantiasa menebarkan sikap damai dan rasa aman dihati masyarakatnya.

D. Mempertanyakan Pendidikan Agama

Berangkat dari kesadaran adanya fenomena bahwa "satu Tuhan, banyak agama" merupakan fakta

dan realitas yang dihadapi manusia sekarang. Maka, manusia sekarang harus didorong menuju kesadaran bahwa pluralisme memang sungguh-sungguh fitrah kehidupan manusia. Mendorong setiap orang untuk dapat menghargai "keanekaragaman" adalah sangat penting segera dilakukan, terutama sekali di Indonesia yang pluralistik. Dampak krisis multidimensional yang melandanya, menyebabkan bangsa Indonesia menghadapi berbagai problem sosial. Salah satu problem besar di mana peran agama menjadi sangat dipertanyakan adalah konflik etnis, kultur dan religius, atau yang lebih dikenal dengan SARA.

Persoalan SARA erat kaitanya dengan pengajaran agama secara eksklusif. Maka, agar bisa keluar dari kemelut yang mendera bangsa Indonesia terkait persoalan SARA, adalah sudah saatnya bagi bangsa Indonesia untuk memunculkan wajah pendidikan agama yang inklusif dan humanis.

Pada tataran teologis, dalam pendidikan agama perlu mengubah paradigma teologis yang pasif, tekstualis, dan eksklusif. Menuju teologi yang saling menghormati, saling mengakui eksistensi, berfikir dan bersikap positif, serta saling memperkaya iman. Hal ini dengan tujuan untuk membangun interaksi umat beragama dan antarumat beragama yang tidak hanya berkoeksistensi secara harmonis dan damai, tetapi juga bersedia aktif dan proaktif kemanusiaan.

Sebenarnya masyarakat Indonesia telah lama akrab dengan diktum Bhinneka Tunggal Ika. Namun sayangnya, konsep ini telah mengalami pemelintiran makna dan bias interpretasi, terutama sepanjang pemerintahan Orde Baru. Kebijakan sosial-politik saat

itu cenderung uniformistik, sehingga tampaknya budaya milik kelompok dominan yang diajarkan dan disalurkan oleh sekolah dari satu generasi kepada generasi lainya.

Sekolah pada saat itu juga ditengarai hanya merefleksikan dan menggemakan stereotip dan prasangka antarkelompok yang sudah terbentuk dan beredar dalam masyarakat, tidak berusaha menetralisir dan menghilangkanya. Bahkan, ada indikasi bahwa sekolah ikut mengembangkan prasangka dan mengeskalasi ketegangan antarkelompok melalui perundang-undangan yang mengkotak-kotakkan penyampaian pendidikan agama, isi kurikulum yang etnosentris, dan dinamika relasi sosial antar sekolah yang segregatif (Khisbiyah, 2000: 156-157). Bukan tak mungkin segregasi sekolah berdasarkan kepemelukan agama juga ikut memperuncing prasangka dan proses demonisasi antara satu kelompok dengan kelompok lainya, baik secara langsung maupun atau tidak langsung.

Padahal, menurut S. Hamid Hasan, "keragaman sosial, budaya, ekonomi, dan aspirasi politik, dan kemampuan ekonomi adalah suatu realita masyarakat dan bangsa Indonesia. Namun demikian, keragaman sosial, budaya, ekonomi, dan aspirasi politik yang seharusnya menjadi faktor yang diperhitungkan dalam penentuan filsafat, teori, visi, pengembangan dokumen, sosialisasi kurikulum, dan pelaksanaan kurikulum, nampaknya belum dijadikan sebagai faktor yang harus dipertimbangkan dalam pelaksanaan kurikulum pendidikan di negara kita" (Hasan, 2000: 511). Maka, akibatnya, wajar manakala terjadi

kegagalan dalam pendidikan (termasuk pendidikan agama), terutama sekali dalam menumbuhkan sikap untuk menghargai adanya perbedaan dalam masyarakat.

Selain itu, Kautsar Azhari Noer (2001) menyebutkan, paling tidak ada empat faktor penyebab kegagalan pendidikan agama dalam menumbuhkan pluralisme. Pertama, penekananya pada proses transfer ilmu agama ketimbang pada proses transformasi nilai-nilai keagamaan dan moral kepada anak didik. Kedua, sikap bahwa pendidikan agama tidak lebih dari sekedar sebagai "hiasan kurikulum" belaka, atau sebagai "pelengkap" yang dipandang sebelah mata. Ketiga, kurangnya penekanan pada penanaman nilai-nilai moral yang mendukung kerukunan antaragama, seperti cinta, kasih sayang, persahabatan, suka menolong, suka damai dan toleransi. Keempat, kurangnya perhatian untuk mempelajari agama-agama lain (Noer dalam Sumartana, 2001: 239-240).

Melihat realitas tersebut, bahkan ditambah dengan adanya banyak konflik, kekerasan, dan bahkan kekejaman yang dijalankan atas nama agama, sebagaimana tersebut di atas, seharusnyalah yang menjadi tujuan refleksi atas pendidikan agama adalah mampu melakukan transformasi kehidupan beragama itu sendiri dengan melihat sisi ilahi dan sosial-budayanya. Pendidikan agama harus mampu menanamkan cara hidup yang lebih baik dan santun kepada peserta didik. Sehingga sikap-sikap seperti saling menghormati, tulus, dan toleran terhadap keanekaragaman agama dan budaya dapat tercapai di tengah-tengah masyarakat plural.

E. Perlunya Pendidikan Pluralisme

Dengan menyadari bahwa masyarakat kita terdiri dari banyak suku dan beberapa agama, jadi sangat pluralis. Maka, pencarian bentuk pendidikan alternatif mutlak diperlukan. Yaitu suatu bentuk pendidikan yang berusaha menjaga kebudayaan suatu masyarakat dan memindahkanya kepada generasi berikutnya, menumbuhkan akan tata nilai, memupuk persahabatan antarasiswa yang beragam suku, ras, dan agama, mengembangkan sikap saling memahami, serta mengerjakan keterbukaan dan dialog. Bentuk pendidikan seperti inilah yang banyak ditawarkan oleh "banyak ahli" dalam rangka mengantisipasi konflik keagamaan dan menuju perdamaian abadi, yang kemudian terkenal dengan sebutan "pendidikan pluralisme".

Apakah sebenarnya pendidikan pluralisme itu? Kalau kita melacak referensi tentang pendidikan pluralisme, banyak sekali literatur mengenai pendidikan tersebut atau sering dikenal orang dengan sebutan "pendidikan multikultural". Namun literatur-literatur tersebut menunjukkan adanya keragaman dalam pengertian istilah. Sleeter (dalam Burnet, 1991: 1) mengartikan pendidikan multikultural sebagai *any set of proces by which schools work with rather than against oppressed group*. Banks, dalam bukunya *Multicultural Education: Historical Development, Dimension, and Practice* (1993) menyatakan bahwa meskipun tidak ada konsensus tentang itu ia berkesimpulan bahwa di antara banyak pengertian

tersebut maka yang dominan adalah pengertian pendidikan multikultural sebagai pendidikan untuk *people of color*.

Lebih jelasnya, menarik kalau kita memperhatikan suatu definisi tentang pendidikan pluralisme yang disampaikan Frans Magnez Suseno (dalam *Suara Pembaharuan*, 23 September 2000), yaitu suatu pendidikan yang mengandaikan kita untuk membuka visi pada cakrawala yang semakin luas, mampu melintas batas kelompok etnis atau tradisi budaya dan agama kita sehingga kita mampu melihat "kemanusiaan" sebagai sebuah keluarga yang memiliki baik perbedaan maupun kesamaan cita-cita. Inilah pendidikan nilai-nilai dasar kemanusiaan untuk perdamaian, kemerdekaan, dan solidaritas.

Senada dengan itu, Ainurrofiq Dawam menjelaskan definisi pendidikan multikultural sebagai proses pengembangan seluruh potensi manusia yang menghargai pluralitas dan heterogenitasnya sebagai konsekuensi keragaman budaya etnis, suku, dan aliran (agama). Pengertian pendidikan multikultural yang demikian, tentu memiliki implikasi yang sangat luas dalam pendidikan. Karena pendidikan itu sendiri secara umum dipahami sebagai proses tanpa akhir atau proses sepanjang hayat. Dengan demikian, pendidikan multikultural menghendaki penghormatan dan penghargaan setinggi-tingginya terhadap harkat dan martabat manusia dari mana pun dia datangnya dan berbudaya apa pun dia. Harapanya, sekilas adalah terciptanya kedamaian yang sejati, keamanan yang tidak dihantui kecemasan, kesejahteraan yang tidak

dihantui manipulasi, dan kebahagiaan yang terlepas dari jaring-jaring manipulasi rekayasa sosial.

Muhammad Ali (dalam *Kompas*, 26 April 2002) menyebut pendidikan yang berorientasi pada proses penyadaran yang berwawasan pluralis secara agama sekaligus berwawasan multikultural, seperti itu, dengan sebutan "pendidikan pluralis multikultural". Menurutnya, pendidikan semacam itu harus dilihat sebagai bagian dari upaya komprehensif mencegah dan menaggulangi konflik etnis agama, radikalisme agama, separatisme, dan integrasi bangsa, sedangkan nilai dasar dari konsep pendidikan ini adalah toleransi.

Memperhatikan beberapa definisi tentang pendidikan pluralisme tersebut di atas, secara sederhana pendidikan pluralisme dapat didefinisikan sebagai pendidikan tentang keragaman keagamaan dan kebudayaan dalam merespons perubahan demografis dan kultural lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan dunia secara keseluruhan. Pendidikan di sini, dituntut untuk dapat merespon terhadap perkembangan keragaman populasi sekolah, sebagaimana tuntutan persamaan hak bagi setiap kelompok.

F. Kurikulum Pendidikan Agama Berbasis Kemajemukan

Pendidikan adalah salah satu bentuk perwujudan kebudayaan manusia yang dinamis dan sarat perkembangan. Karena itu perubahan atau perkembangan pendidikan adalah hal yang memang seharusnya terjadi sejalan dengan perubahan budaya

kehidupan. Perbaikan pendidikan pada semua tingkat perlu terus dilakukan sebagai antisipasi kepentingan masa depan. Pemikiran ini mengandung konsekuensi bahwa penyempurnaan atau perbaikan kurikulum pendidikan agama Islam adalah untuk mengantisipasi kebutuhan dan tantangan masa depan dengan diselaraskan terhadap perkembangan kebutuhan dunia usaha atau industri, perkembangan dunia kerja, serta perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni. Konsep yang sekarang banyak diwacanakan oleh banyak ahli adalah kurikulum pendidikan berbasis pluralisme.

Sebagaimana disebut di atas, bahwa konsep pendidikan pluralisme adalah pendidikan yang berorientasi pada realitas persoalan yang sedang dihadapi bangsa Indonesia dan umat manusia secara keseluruhan. Pendidikan pluralisme digagas dengan semangat besar "untuk memberikan sebuah model pendidikan yang mampu menjawab tantangan masyarakat pasca modernisme".

Melihat realitas tersebut, maka di sini letak pentingnya menggagas pendidikan Islam berbasis pluralisme dengan menonjolkan beberapa karakter sebagai berikut ini. Pertama, pendidikan Islam harus mempunyai karakter sebagai lembaga pendidikan umum yang bercirikan Islam. Artinya, di samping menonjolkan pendidikannya dengan penguasaan atas ilmu pengetahuan, namun karakter keagamaan juga menjadi bagian integral dan harus dikuasai serta menjadi bagian dari kehidupan siswa sehari-hari. Tentunya, ini masih menjadi pertanyaan, apakah sistem pendidikan seperti ini mampu membongkar

sakralitas ilmu-ilmu keagamaan dan dikhotomi keilmuan antara ilmu pengetahuan umum dan ilmu keagamaan.

Kedua, pendidikan Islam juga harus mempunyai karakter sebagai pendidikan yang berbasis pada pluralitas. Artinya, bahwa pendidikan yang diberikan kepada siswa tidak menciptakan suatu pemahaman yang tunggal, termasuk di dalamnya juga pemahaman tentang realitas keberagamaan. Kesadaran pluralisme merupakan suatu keniscayaan yang harus disadari oleh setiap peserta didik. Tentunya, kesadaran tersebut tidak lahir begitu saja, namun mengalami proses yang sangat panjang, sebagai realitas pemahaman yang komprehenship dalam melihat suatu fenomena.

Ketiga, pendidikan Islam harus mempunyai karakter sebagai lembaga pendidikan yang menghidupkan sistem demokrasi dalam pendidikan. Sistem pendidikan yang memberikan keluasaan pada siswa untuk mengekspresikan pendapatnya secara bertanggungjawab. Sekolah memfasilitasi adanya “mimbar bebas”, dengan memberikan kesempatan kepada semua civitas untuk berbicara atau mengkritik tentang apa saja, asal bertanggungjawab. Tentunya, sistem demokrasi ini akan memberikan pendidikan pada siswa tentang realitas sosial yang mempunyai pandangan dan pendapat yang berbeda. Di sisi yang lain, akan membudayakan “reasoning” bagi civitas di lembaga pendidikan Islam.

Perlunya membentuk pendidikan Islam berbasis pluralisme tersebut, sekali lagi merupakan suatu inisiasi yang lahir dari realitas sejarah pendidikan

khususnya di Indonesia yang dianggap gagal dalam membangun citra kemanusiaan. Di mana umumnya, pendidikan umum hanya mencetak orang-orang yang pinter namun tidak mempunyai integritas keilmuan dan akhlaq keilmuan. Ini yang kemudian melahirkan para koruptor yang justru menjadi penyakit dan menyengsarakan bangsa ini. Di satu sisi, pendidikan agama yang ada hanya menciptakan ahli agama yang cara berpikirnya parsial dan sempit. Akhirnya, semakin banyak orang pinter ilmu agama semakin kuat pertentangan dan konflik dalam kehidupan. Inilah sistem pendidikan yang gagal dalam menciptakan citra kemanusiaan.

Untuk merealisasikan cita-cita pendidikan yang mencerdaskan seperti tersebut, lembaga pendidikan Islam perlu menerapkan sistem pengajaran yang berorientasi pada penanaman kesadaran pluralisme dalam kehidupan. Adapun beberapa program pendidikan yang sangat strategis dalam menumbuhkan kesadaran pluralisme adalah: pendidikan sekolah harus membekali para mahasiswa atau peserta didik dengan kerangka (*frame work*) yang memungkinkannya menyusun dan memahami pengetahuan yang diperoleh dari lingkunganya (UNESCO, 1981).

Karena masyarakat kita majemuk, maka kurikulum PAI yang ideal adalah kurikulum yang dapat menunjang proses siswa menjadi manusia yang demokratis, pluralis dan menekankan penghayatan hidup serta refleksi untuk menjadi manusia yang utuh, yaitu generasi muda yang tidak hanya pandai tetapi juga bermoral dan etis, dapat hidup dalam suasana

demokratis satu dengan lain, dan menghormati hak orang lain.

Selain itu, perlu kiranya memperhatikan kurikulum sebagai proses. Ada empat hal yang perlu diperhatikan guru dalam mengembangkan kurikulum sebagai proses ini, yaitu; (1) posisi siswa sebagai subjek dalam belajar, (2) cara belajar siswa yang ditentukan oleh latar belakang budayanya, (3) lingkungan budaya mayoritas masyarakat dan pribadi siswa adalah *entry behaviour* kultur siswa, (4) lingkungan budaya siswa adalah sumber belajar (Hamid: 522). Dalam konteks deskriptif ini, kurikulum pendidikan mestilah mencakup subjek seperti: toleransi, tema tentang perbedaan ethno-kultural dan agama: bahaya diskriminasi: penyelesaian konflik dan mediasi: hak asasi manusia; demokrasi dan pluralitas; kemanusiaan universal dan subjek-subjek lain yang relevan.

Bentuk kurikulum dalam pendidikan agama Islam hendaknya tidak lagi ditujukan pada siswa secara individu menurut agama yang dianutnya, melainkan secara kolektif dan berdasarkan kepentingan bersama. Bila selama ini setiap siswa memperoleh pelajaran agama sesuai dengan agamanya, maka diusulkan agar lebih baik bila setiap siswa SLTP-PT memperoleh materi agama yang sama, yaitu berisi tentang sejarah pertumbuhan semua agama yang berkembang di Indonesia. Sedangkan untuk SD diganti dengan pendidikan budi pekerti yang lebih menanamkan nilai-nilai moral kemanusiaan dan kebaikan secara universal. Dengan materi seperti itu, di samping siswa dapat menentukan agamanya sendiri (bukan berdasarkan keturunan), juga dapat belajar memahami

pluralitas berdasarkan kritisnya, mengajarkan keterbukaan, toleran, dan tidak eklusif, tapi inklusif (Darmaningtyas, 1999: 165).

Amin Abdullah (2001: 13-16) menyarankan, "perlunya rekonstruksi pendidikan sosial-keagamaan untuk memperteguh dimensi kontrak sosial-keagamaan dalam pendidikan agama". Dalam hal ini, kalau selama ini praktek di lapangan, pendidikan agama Islam masih menekankan sisi keselamatan yang dimiliki dan didambakan oleh orang lain di luar diri dan kelompoknya sendiri—jadi materi pendidikan agama lebih berfokus dan sibuk mengurusi urusan untuk kalangan sendiri (*individual* atau *private affairs*). Maka, pendidikan agama Islam perlu direkonstruksi kembali, agar lebih menekankan proses edukasi sosial, tidak semata-mata individual dan untuk memperkenalkan konsep *social-contract*. Sehingga pada diri peserta didik tertanam suatu keyakinan, bahwa kita semua sejak semula memang berbeda-beda dalam banyak hal, lebih-lebih dalam bidang akidah, iman, credo, tetapi demi untuk menjaga keharmonisan, keselamatan, dan kepentingan kehidupan bersama, mau tidak mau, kita harus rela untuk menjalin kerjasama (*cooperation*) dalam bentuk kontrak sosial antar sesama kelompok warga masyarakat.

Pendek kata, agar maksud dan tujuan pendidikan agama Islam berbasis pluralisme dapat tercapai, kurikulumnya harus didesain sedemikian rupa dan *favourable* untuk semua tingkatan dan jenjang pendidikan. Namun demikain, pada level sekolah dasar dan menengah adalah paling penting, sebab pada tingkatan ini, sikap dan perilaku peserta didik masih

siap dibentuk. Dan perlu diketahui, suatu kurikulum tidak dapat diimplementasikan tanpa adanya keterlibatan, pembuatan dan kerjasama secara langsung antara para pembuat kurikulum, penulis *text book* dan guru.

Langkah-langkah yang perlu diperhatikan oleh pembuat kurikulum, penulis *text book* dan guru untuk mengembangkan kurikulum PAI berbasis pluralisme di Indonesia, adalah sebagai berikut ini. Pertama, mengubah filosofi kurikulum dari yang berlaku seragam seperti saat ini kepada filosofi yang lebih sesuai dengan tujuan, misi, dan fungsi setiap jenjang pendidikan dan unit pendidikan. Untuk tingkat dasar, filosofi konservatif seperti esensialisme dan perenialisme haruslah dapat diubah ke filosofi yang lebih menekankan pendidikan sebagai upaya mengembangkan kemampuan kemanusiaan peserta didik baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat bangsa, dan dunia. Filosofi kurikulum yang progresif seperti humanisme, progresifme, dan rekonstruksi sosial dapat dijadikan landasan pengembangan kurikulum.

Kedua, teori kurikulum tentang konten (*curriculum content*) harus berubah dari teori yang mengartikan konten sebagai aspek substantif yang berisikan fakta, teori, generalisasi kepada pengertian yang mencakup pula nilai, moral, prosedur, dan ketrampilan yang harus dimiliki generasi muda.

Ketiga, teori belajar yang digunakan dalam kurikulum masa depan yang memperhatikan keragaman sosial, budaya, ekonomi, dan politik tidak boleh lagi hanya mendasarkan diri pada teori psikologi

belajar yang bersifat individualistik dan menempatkan siswa dalam suatu kondisi *value free*, tetapi harus pula didasarkan pada teori belajar yang menempatkan siswa sebagai makhluk sosial, budaya, politik, dan hidup sebagai anggota aktif masyarakat, bangsa, dan dunia.

Keempat, proses belajar yang dikembangkan untuk siswa harus berdasarkan proses yang memiliki tingkat *isomorphism* yang tinggi dengan kenyataan sosial. Artinya, proses belajar yang mengandalkan siswa belajar individualistis harus ditinggalkan dan diganti dengan cara belajar berkelompok dan bersaing secara kelompok dalam suatu situasi positif. Dengan cara demikian maka perbedaan antar-individu dapat di-kembangkan sebagai suatu kekuatan kelompok dan siswa terbiasa hidup dengan berbagai keragaman budaya, sosial, intelektualitas, ekonomi, dan aspirasi politik.

Kelima, evaluasi yang digunakan haruslah meliputi keseluruhan aspek kemampuan dan kepribadian peserta didik, sesuai dengan tujuan dan konten yang dikembangkan. Alat evaluasi yang digunakan haruslah beragam sesuai dengan sifat tujuan dan informasi yang ingin dikumpulkan. Penggunaan alternatif *assesment* (portofolio, catatan, observasi, wawancara) dapat digunakan.

Di samping perlunya memperhatikan langkah-langkah itu, untuk menuju sebuah PAI yang menghargai pluralisme, sebenarnya selain aspek kurikulum yang harus didesain, sebagaimana telah penulis uraikan, aspek pendekatan dan pengajaran. Pola-pola lama dalam pendekatan atau pengajaran

agama harus segera dirubah dengan model baru yang lebih mengalir dan komunikatif. Aspek perbedaan harus menjadi titik tekan dari setiap pendidik. Pendidik harus sadar betul bahwa masing-masing peserta didik merupakan "manusia yang unik" (*human uniqe*), karena itu tidak boleh ada penyeragaman-peyeragaman. Dalam perspektif ini pendidikan agama Islam yang memberikan materi kajian perbandingan agama dan nilai-nilai prinsip Islam seperti; toleransi, keadilan, kebebasan dan demokrasi—untuk memperoleh suatu pemahaman di antara orang-orang yang berbeda iman itu—adalah sebuah keniscayaan.

G. Menampilkan Islam Toleran melalui Kurikulum

Mengembangkan sikap pluralisme pada peserta didik di era sekarang ini, adalah mutlak segera "dilakukan" oleh seluruh pendidikan agama di Indonesia demi kedamaian sejati. Pendidikan agama Islam perlu segera menampilkan ajaran-ajaran Islam yang toleran melalui kurikulum pendidikanya dengan tujuan dan menitikberatkan pada pemahaman dan upaya untuk bisa hidup dalam konteks perbedaan agama dan budaya, baik secara individual maupun secara kolompok dan tidak terjebak pada primordialisme dan eklusivisme kelompok agama dan budaya yang sempit. Sehingga sikap-sikap pluralisme itu akan dapat ditumbuhkembangkan dalam diri generasi muda kita melalui dimensi-dimensi pendidikan agama dengan memperhatikan hal-hal seperti berikut:

a Pendidikan agama seperti fiqh, tafsir tidak harus bersifat linier, namun menggunakan pendekatan *muqaron*. Ini menjadi sangat penting, karena anak tidak hanya dibekali pengetahuan atau pemahaman tentang ketentuan hukum dalam fiqh atau makna ayat yang tunggal, namun juga diberikan pandangan yang berbeda. Tentunya, bukan sekedar mengetahui yang berbeda, namun juga diberikan pengetahuan tentang mengapa bisa berbeda.

b Untuk mengembangkan kecerdasan sosial, siswa juga harus diberikan pendidikan lintas agama. Hal ini dapat dilakukan dengan program dialog antaragama yang diselenggarakan oleh lembaga pendidikan Islam. Sebagai contoh, dialog tentang "puasa" yang bisa menghadirkan para bikhsu atau agamawan dari agama lain. Program ini menjadi sangat strategis, khususnya untuk memberikan pemahaman kepada siswa bahwa ternyata puasa itu juga menjadi ajaran saudara-saudara kita yang beragama Budha. Dengan dialog seperti ini, peserta didik diharapkan akan mempunyai pemahaman khususnya dalam menilai keyakinan saudara-saudara kita yang berbeda agama. karena memang pada kenyataanya "Di Luar Islam pun Ada Keselamatan".

c Untuk memahami realitas perbedaan dalam beragama, lembaga-lembaga pendidikan Islam bukan hanya sekedar menyelenggarakan dialog antar agama, namun juga menyelenggarakan program *road show* lintas agama. Program *road show* lintas agama ini adalah program nyata untuk

menanamkan kepedulian dan solidaritas terhadap komunitas agama lain. Hal ini dengan cara mengirimkan siswa-siswa untuk ikut kerja bhakti membersihkan gereja, wihara atau pun tempat suci lainnya. Kesadaran pluralitas bukan sekedar hanya memahami keberbedaan, namun juga harus ditunjukkan dengan sikap konkrit bahwa di antara kita sekali pun berbeda keyakinan, namun saudara dan saling membantu antar sesama.

d Untuk menanamkan kesadaran spiritual, pendidikan Islam perlu menyelenggarakan program seperti *spiritual work camp* (SWC), hal ini bisa dilakukan dengan cara mengirimkan siswa untuk ikut dalam sebuah keluarga selama beberapa hari, termasuk kemungkinan ikut pada keluarga yang berbeda agama. Siswa harus melebur dalam keluarga tersebut. Ia juga harus melakukan aktivitas sebagaimana aktivitas keseharian dari keluarga tersebut. Jika keluarga tersebut petani, maka ia harus pula membantu keluarga tersebut bertani dan sebagainya. Ini adalah suatu program yang sangat strategis untuk meningkatkan kepekaan serta solidaritas sosial. Pelajaran penting lainnya, adalah siswa dapat belajar bagaimana memahami kehidupan yang beragam. Dengan demikian siswa akan mempunyai kesadaran dan kepekaan untuk menghargai serta menghormati orang lain.

e Pada bulan Ramadhan, adalah bulan yang sangat strategis untuk menumbuhkan kepekaaan sosial pada anak didik. Dengan menyelenggarakan "*program sahur on the road"*, misalnya. Karena de-

ngan program ini, dapat dirancang sahur bersama antara siswa dengan anak-anak jalanan. Program ini juga memberikan manfaat langsung kepada siswa untuk menumbuhkan sikap kepekaan sosial, terutama pada orang-orang di sekitarnya yang kurang mampu.

Selain beberapa hal di atas, perlu kiranya mengajarkan materi **Akidah Inklusif.** Sebagaimana telah banyak diketahui umat Islam, aqidah berasal dari bahasa Arab yang berarti "kepercayaan", maksudnya ialah hal-hal yang diyakini oleh orang-orang beragama. Dalam Islam, aqidah selalu berhubungan dengan iman. Akidah adalah ajaran sentral dalam Islam dan menjadi inti risalah Islam melalui Muhammad. Tegaknya aktivitas keislaman dalam hidup dan kehidupan seseorang itulah yang dapat menerangkan bahwa orang itu memiliki akidah. Masalahnya karena iman itu bersegi teoritis dan ideal yang hanya dapat diketahui dengan bukti lahiriah dalam hidup dan kehidupan sehari-hari, terkadang menimbulkan "problem" tersendiri ketika berhadapan dengan "keimanan" dari orang yang beragama lain. Apalagi persoalan iman ini, juga merupakan inti bagi semua agama, jadi bukan hanya milik Islam saja. Maka, tak heran jika kemudian muncul persoalan *truth claim* dan *salvation claim* di antara agama-agama, yang sering berakhir dengan konflik antar agama.

Untuk mengatasi persoalan seperti itu, pendidikan agama Islam melalui ajaran akidahnya, perlu menekankan pentingnya "persaudaraan" umat beragama. Pelajaran aqidah, bukan sekedar menuntut

pada setiap peserta didik untuk menghapal sejumlah materi yang berkaitan dengannya, seperti iman kepada Allah Swt., Nabi Muhammad Saw., dan lain-lain. Tetapi sekaligus menekankan arti pentingya penghayatan keimanan tadi dalam kehidupan sehari-hari. Intinya, aqidah harus berbuntut dengan amal perbuatan yang baik atau *akhlak al-karimah* pada peserta didik. Memiliki akhlak yang baik pada Tuhan, alam dan sesama umat manusia.

Pendidikan Islam harus sadar, bahwa kerusuhan-kerusuhan bernuansa SARA seperti yang sering terjadi di Indonesia ini adalah akibat ekspresi keberagamaan yang salah dalam masyarakat kita, seperti ekspresi keberagamaan yang masih bersifat eksklusif dan monolitik serta fanatisme untuk memonopoli kebenaran secara keliru. Celakanya, ekspresi ke-agamaan seperti itu merupakan hasil dari "pendidikan agama". Pendidikan agama dipandang masih banyak memproduk manusia yang memandang golongan lain (tidak seakidah) sebagai musuh. Di sini perlu menampilkan pendidikan agama yang fokusnya bukan semata kemampuan ritual dan keyakinan tauhid, melainkan juga akhlak sosial dan kemanusiaan.

Pendidikan agama, merupakan sarana yang sangat efektif untuk menginternalisasi nilai-nilai atau aqidah inklusif pada peserta didik. Perbedaan agama di antara peserta didik bukanlah menjadi penghalang untuk bergaul dan bersosialisasi diri. Justru pendidikan agama dengan peserta didik berbeda agama, dapat dijadikan sarana untuk menggali dan menemukan nilai-nilai keagamaan pada agamanya masing-masing sekaligus dapat mengenal tradisi agama orang lain.

Target kurikulum agama Islam harus berorientasi pada akhlak. Bahkan dalam pengajaran akidahnya, kalau perlu semua peserta didik disuruh merasakan jadi orang yang beragama lain atau atheis sekalipun. Tujuanya adalah bukan untuk "konversi", melainkan dalam rangka agar mereka mempertahankan iman. Sebab, akidah itu harus dipahami sendiri, bukan dengan cara taklid, taklid tidak dibenarkan dalam persoalan akidah. Selain itu, pada masalah syari'ah. Dalam persoalan syariah, umat Islam seringkali berbeda pendapat dan bertengkar. Maka dalam hal ini pendidikan Islam perlu memberikan pelajaran "fiqih muqarran"untuk memberikan penjelasan adanya perbedaan pendapat dalam Islam dan semua pendapat itu sama-sama memiliki argumen, dan wajib bagi kita untuk menghormati. Sekolah tidak menentukan salah satu mazhab yang harus diikuti oleh peserta didik, pilihan madzhab terserah kepada mereka masing-masing.

Melalui suasana pendidikan seperti itu, tentu saja akan terbangun suasana saling memahami dalam kehidupan beragama secara dewasa, tidak ada perbedaan yang berarti di antara "perbedaan"manusia yang pada realitasnya memang berbeda. Tidak dikenal superior ataupun inferior, serta memungkinkan terbentuknya suasana dialog yang memungkinkan untuk membuka wawasan spritualitas baru tentang keagamaan dan keimanan masing-masing.

Pendidikan Islam harus memandang "iman", yang dimiliki oleh setiap pemeluk agama, bersifat dialogis artinya iman itu bisa didialogkan antara Tuhan dan manusia dan antara sesama manusia. Iman

merupakan pengalaman kemanusiaan ketika berintim dengan-Nya (dengan begitu, bahwa yang menghayati dan menyakini iman itu adalah manusia, dan bukanya Tuhan), dan pada tingkat tertentu iman itu bisa didialogkan oleh manusia, antar sesama manusia dan dengan menggunakan bahasa manusia.

Tujuan untuk menumbuhkan saling menghormati kepada semua manusia yang memiliki iman berbeda atau mazhab berbeda dalam beragama, salah satunya bisa diajarkan lewat pendidikan akidah yang inklusif. Dalam pembelajaranya, tentu saja memberikan perbandingan dengan akidah yang dimiliki oleh agama lain (perbandingan agama). Meminjam bahasanya Alex Roger (1982: 61-62), pendidikan akidah seperti itu mensyaratkan adanya *fairly and sensitively* dan bersikap terbuka (*open minded*). Tentu saja, pengajaran agama seperti itu, sekaligus menuntut untuk bersikap "objektif" sekaligus "subjektif". Objektif, maksudnya sadar bahwa membicarakan banyak iman secara fair itu tanpa harus meminta pertanyaan mengenai benar atau validnya suatu agama. Subjektif berarti sadar bahwa pengajaran seperti itu sifatnya hanyalah untuk mengantarkan setiap peserta didik memahami dan merasakan sejauhmana keimanan tentang suatu agama itu dapat dirasakan oleh orang yang mempercayainya.

Melalui pengajaran akidah inklusif seperti itu, tentu saja bukan untuk membuat suatu kesamaan pandangan, apalagi keseragaman, karena hal itu adalah sesuatu yang absurd dan agak mengkhianati tradisi suatu agama yang dicari adalah mendapatkan titik-titik pertemuan yang dimungkinkan secara

teologis oleh masing-masing agama. Setiap agama mempunyai sisi ideal secara filosofis dan teologis, dan inilah yang dibanggakan penganut suatu agama serta yang akan menjadikan mereka tetap bertahan, jika mereka mencari dasar rasional atas keimanan mereka. Akan tetapi, agama juga mempunyai sisi real, yaitu suatu agama menyejarah dengan keagungan atau kesalahan-kesalahan yang biasa dinilai dari sudut pandang sebagai sesuatu yang memalukan. Oleh karena itu, suatu dialog dalam perbandingan agama harus selalu mengandalkan kerendahan hati untuk membandingkan konsep-konsep ideal yang dimiliki agama lain yang hendak dibandingkan, dan realitas agama—baik yang agung atau yang memalukan—dengan realitas agama lain yang agung atau memalukan itu dengan demikian, akan dapat terhindar dari suatu penilai standar ganda dalam melihat agama lain.

H. Penutup

Kalau tujuan akhir pendidikan adalah perubahan perilaku dan sikap serta kualitas seseorang, maka pengajaran harus berlangsung sedemikian rupa sehingga tidak sekedar memberi informasi atau pengetahuan melainkan harus menyentuh hati, sehingga akan mendorong untuk dapat mengambil keputusan untuk berubah. Pendidikan agama Islam, dengan demikian, di samping bertujuan untuk memperteguh keyakinan pada agamanya, juga harus diorientasikan untuk menanamkan empati, simpati dan solidaritas terhadap sesama. Maka, dalam hal ini, semua materi

buku yang diajarkan tentunya harus menyentuh tentang isu pluralitas. Dari sini kemudian kita akan mengerti urgensinya untuk menyusun bentuk kurikulum pendidikan agama berbasis pluralisme agama.

Daftar Pustaka

Afifi, al-Hadi, Muhammad. 1964. *al-Tarbiyah wa al-Taghayyur al-Tsaqafi*, Kairo: Maktabah Angelo al-Mishriyyah.

Allen, Dougles. 1978. *Structure and Creativity in Religion*. The Houge the Netherlands: Mountan Publisher.

Arkoun, Mohammed. 2001. *Islam Kontemporer: Menuju Dialog antar Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abdullah, Amin, M. 1999. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Azyumardi Azra. 1998. *Esai-esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisme Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Barnadib, Imam. 1994. *Filsafat Pendidikan: Sistem dan Metode*. Yogyakarta: Andi Ofset.

Basri, Ghazali *at al.* 1991. *An Integrated Education System In A Multifaith and Multi-Cultural Country*, Malaysia: Muslim Youth Movement Malaysia.

Basuki, Singgih A. 1999. "Kesatuan dan Keragaman Agama dalam Pandangan Hazrat Inayat Khan", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Nomor 21, Th. VIII, Januari-April 1999, hlm. 151.

Beck, Clive. 1990. *Better Schools: A Value Perspective*. Britain: The Falmer Press.

Bogdan, Robert, C. and Biklen, Knoop. 1993. *Qualitative Research for Education, an Introduction to Theory and Method*, Boston: Allyn and Bacon.

Bulac, Ali. 1998. "The Medina Document", dalam Charles Kurzman (eds.), *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press.

Darmaningtyas. 1999. *Pendidikan pada dan Setelah Krisis*, Yogyakarta.

Dawam, Ainurrofiq,. 2003. *Emoh Sekolah*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsa Karya Press.

Dewey, John. 1916. *Democracy and Education*. New York: Macmillan.

Durkheim, E.. 1961. *Moral Education.* New York: The Free Press.

Effendy, Bachtiar. 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press.

Engineer, Ali, Asghar. 2001. *On Developing Theology of Peace in Islam*, *Islam and Modernity*. Oktober.

Esack, Farid. 2000. *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, Diterjemahkan oleh Watung A. Budiman. Bandung: Mizan.

Faruqi, Isma'il dan al-Faruqi, Lamnya, Lois. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company.

Hasan, Hamid, S. 2000. "Pendekatan Multikultural untuk Penyempurnaan Kurikulum Nasional", dalam *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Edisi Bulan Januari-November 2000, hlm. 510-524.

Hick, John. 1963. *Philosophy of Religion*, New Delhi:

Prentice Hall.

Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Midas*. Jakarta: Paramadina.

Khisbiyah, Yayah *at al*. 2000. "Mencari Pendidikan yang Menghargai Pluralisme", dalam *Membangun Masa Depan Anak-anak Kita*. Yogyakarta: Kanisius.

Mouw, Richard J and Griffon, Sander. 1993. *Pluralism and Horizon*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Mulkhan, Abdul Munir. 2002. *Nalar Spritual Pendidikan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Nasr, Sayyed Hossein. 1980. *Living Sufism*. London: Unwin Paperback.

Rachman, Budi Munawar. 2001. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina.

Rahmat, Jalaluddin. 1997. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan.

Rodger, Alex R. 1982. *Educational and Faith in Open Society*. Britain: The Handel Press.

Sealy, John. 1985. *Religious Education Philosophical Perspective*. London: George Allen & Unwin.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan.

Siradj, Said Aqiel. 1999. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur.

Smith, W. C. 1981, *Toward Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. London & Basingstoke: The Macmillan Press.

Sumartana *at al*. 2001. *Pluralisme, Konflik, dan Pendidikan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

INDEKS

A

Abdurahman Wahid, 28
Adeng Muchtar Ghazali, 1, 18
agama lokal, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34
agregat eksklusif, 109
Allah Swt., 71, 144, 145, 146, 169
al-Qur'an, 77, 78, 80, 85, 102, 104, 141, 144, 146, 151, 152, 154
al-Quran, 71, 78, 83, 84, 85, 86
Amin Abdullah, 17, 18, 163
antropologi, 3, 5, 6
Arikunto, 135
Arnold Dashesky, 108, 119
Asep S. Muhtadi, 3, 4, 6

B

basic needs, 139
Bible, 43
Bidang Studi, 2
Budha, 9, 21, 22, 23, 28, 62, 167
Budhi Mnawar Rahman, 86

C

Cik Hasan Bisri, 1, 2, 6

D

Dadang Kahmad, 6
Definisi agama, 27
Deliar Noer, 24, 34
demokrasi, 80, 161, 163, 166
disiplin ilmu, 2, 6, 15, 16, 52, 53, 64, 68, 141
Dody S. Truna, 101, 109, 119

E

Edmund Husserl, 44
Eliade, 7, 12, 13, 14, 18, 78

F

Fakultas Ushuluddin, 1, 4, 5, 6
Fathi Osman, 78, 83, 86, 104, 105, 119
fenomenologi, 14, 78
Filsafat Hermeneutika, 43, 45, 49, 53, 59
Fishbein, & Harold D, 62
Fridayanti, 61, 87

G

geisteswissenschaften, 50
Giacalone, 65
Glock & Stark, 64, 124, 136
grand theory, 2

H

Hans Kung, 81, 86
harmoni sosial, 33, 118
Henry Salahuddin, 36, 48, 50, 59
hermeneutika, 13, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58
Hermes, 38, 39
Hikmat Budiman, 21, 34
Hikmawati, 136
Hindu, 21, 22, 23, 27, 28

I

IAIN, 16, 17, 103, 119
identitas Kelompok, 107, 109, 119
ihsan, 72, 73
iman, 72, 73, 170
Islam, 1, 10, 17, 21, 22, 23, 27, 28, 31, 47, 59, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 102, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 116, 119, 125, 131, 134, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174

J

Jamaludin Ancok, 124
Joachim Wach, 10, 12, 13, 15
Jurgen Habermas, 44

K

kaffah, 70
Katolik, 21, 23, 27, 28, 43, 44, 45, 67, 138
keberagaman, 31, 87, 88, 90, 91
kebhinekaan, 80, 86
kehidupan beragama, 2, 11, 18, 20, 143, 157, 170
Kitab Suci, 22, 42, 44, 45, 46, 58, 152
koeksistensi damai, 77, 82
Komaruddin Hidayat, 36, 59
konflik, 4, 28, 33, 34, 62, 63, 76, 92, 118, 139, 144, 155, 157, 158, 160, 162, 163, 169
Konstruksi, 1, 8
Kristen, 7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 36, 42, 44, 45, 50, 53, 58, 67, 68, 70, 92, 138, 144, 146, 151, 152, 153, 154
Kuntowijoyo, 142

L

Langdon, 97, 98, 100
Lord Herbert, 10

M

M. Yusuf Wibisono, 19, 35, 75
Madrasah Malam Reboan, 1, 6
Martin Heidegger, 35, 44
Martin Luther, 42, 44
Mauldin, 46, 59
Max Muller, 11
Mudjia Raharjo, 39, 40, 43, 47, 51
Mukti Ali, 4, 6, 12, 16, 17, 18
multikulturalisme, 89, 91, 92, 93, 101
Muslim, 62, 67, 81, 86, 103, 105, 110, 112, 116, 117, 118, 146, 153, 154, 173

N

Nurcholish Madjid, 83

O

orang Sakai, 26, 27, 31
Orde Baru, 19, 31, 156
Orde Lama, 19

P

Palmer, 35, 38, 39, 43, 50, 59, 97, 100
Pergament, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 73, 74
Parsudi Suparlan, 26, 27
Paul Pedersen, 89
Paul Ricoeur, 44, 46, 49, 53, 58
penafsiran, 28, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 54, 58
penelitian, 1, 3, 9, 12, 26, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 73, 95, 96, 98, 99, 112, 113, 114, 122, 128, 129, 130, 134, 135
perbandingan agama, 2, 3, 4, 12, 14, 15, 16, 17, 166, 171, 172
Perjanjian Baru, 36
Perspektif, 2, 81, 86
Plato, 8
pluralisme, 16, 17, 76, 77, 82, 84, 85, 92, 93, 95, 101, 102, 110, 111, 116, 117, 137, 138, 139, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 172
program studi, 3, 4, 5
Protestan, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 53, 58, 67
psikologi, 49, 51, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 112, 165
Psikologi agama, 61
psikologi multikuturalis, 89

R

radikalisme, 143, 160
Rahmatan lil alamin, 85
Ramayulis, 141
religionswissenschaft, 12, 17
Religious Studies, 3, 4, 5, 40, 59
religiusitas, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 91, 123, 124, 126, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 144
Religiusitas Islam, 69
Roger Trigg, 36
Roland Robertson, 10
Rosleny Marliani, 121

S

Schleiermacher, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 58
scientific method, 3, 6, 11
Sinkritisme, 9
Smith, 16, 17, 138, 174
Socrates, 8
Sosiologi, 3, 6
Stifoss-Hanssen, 68
Sudjana, 136
Sumaryono, 40, 54, 56, 60
Sunatullah, 77
sunnatullah, 109, 110
Sunnatullah, 86, 109
syariah, 77, 170

T

Thomas Aquinas, 24

Thoyib, 143
Tilaar, 140
toleransi, 16, 76, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 143, 157, 160, 163, 166
truth claim, 15, 116, 154, 169
tujuan instruksional, 127

U

UIN, 1, 3, 4, 5, 128, 129, 130, 132, 134, 136
Undang Ahmad Kamaluddin, 137
unsur substansi, 2
UUD 1945, 22, 28, 106

V

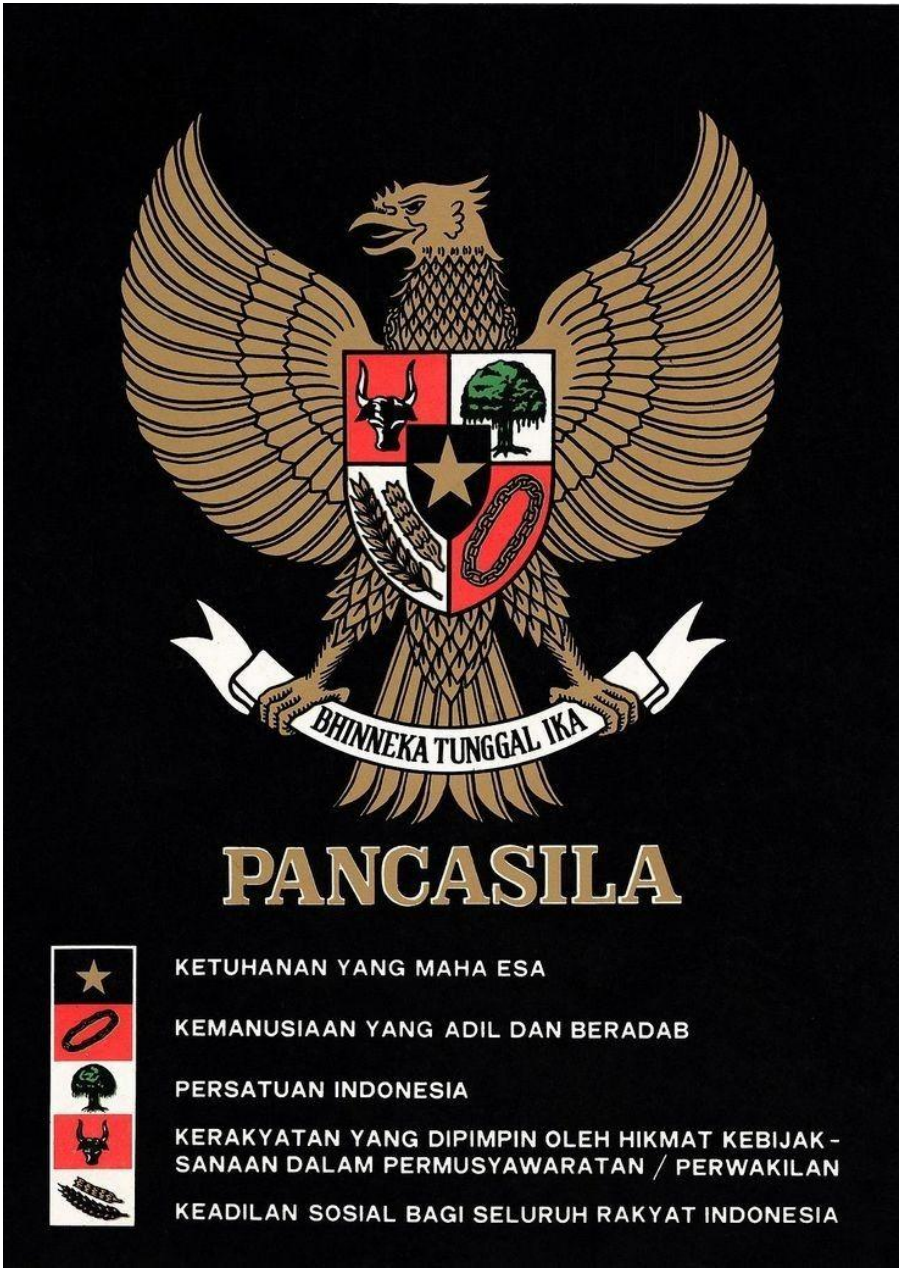
verstehen,, 48
Von Bergen, 95

W

Wilhelm Dilthey, 44, 46, 50, 52, 58
William Dilthey, 45
William James, 61
Winkel, 126, 136
worldview, 37

Y

Yahudi, 8, 10, 36, 62, 79, 84, 102, 112, 144, 151, 153


BHINNEKA TUNGGAL IKA
PANCASILA
KETUHANAN YANG MAHA ESA
KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
PERSATUAN INDONESIA
KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Mengkaji keberagamaan (religiusitas) masyarakat selalu menarik utamanya bagi kalangan ilmuwan sosial dan humaniora karena peran dan pengaruhnya terhadap kehidupan manusia dan masyarakat sangat dinamis. Dinamika tersebut tampak, di antaranya dari munculnya agama sebagai variabel penting dalam hampir segala peristiwa yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, baik peristiwa-peristiwa yang menyenangkan, maupun yang menyedihkan, yang menguntungkan maupun yang merugikan bangsa, peristiwa damai maupun konflik sosial.

Memang tidak mudah mengukur dan menganalisis gejala-gejala keberagamaan pada masyarakat, khususnya karena ia menyangkut realitas 'Yang Maha Suci' yang diakui eksistensinya oleh pemeluk agama, tetapi oleh para ahli sosiologi sering dianggap berada di luar jangkauan pengalaman empirik manusia sehingga berada di luar kaian Ilmu-ilmu sosial. Hal itu dapat dimengerti dalam perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang saat itu, khususnya kalangan pemikiran sekuler yang menegasikan realitas yang tak kasat mata, sehingga aspek epistemologisnya semata-mata didasarkan kepada fakta-fakta empirik yang bersifat inderawi.

Pengalaman keagamaan manusia pada umumnya memang bersifat subyektif, individual, dan sulit diverifikasi. Ia menyangkut pengalaman hubungan individu dengan tuhan yang diimaninya. Meskipun demikian, iman itu merefleksi dalam kerja dan tindakan. Artinya, sesungguhnya pengalaman keagamaan manusia yang subyektif dan individual itu memancar dalam prilaku manusia itu sendiri dalam hubungannya dengan dirinya, dengan masyarakatnya, maupun dengan dunianya sehingga dalam keadaan seperti ini ilmu-ilmu empirik sangat mungkin menyentuh fenomena ini sebagai bagian dari obyek kajiannya.

MMR
Madrasah Malem Reboan

PUSLITPEN
UIN 'SGD' BANDUNG

ISBN 978-602-51281-3-4

9 786025 128134